Université de Louvain
Institut Orientaliste

Universiteit te Leuven
Instituut voor Oriëntalisme

BIBLIOTHÈQUE DU *MUSÉON*

Volume 18

LE TRAITÉ

DE LA

GRANDE VERTU DE SAGESSE

DE NĀGĀRJUNA

(MAHĀPRAJÑĀPĀRAMITĀŚĀSTRA)

PAR

ÉTIENNE LAMOTTE
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

TOME I

CHAPITRES I-XV
Première Partie (Traduction annotée)

Publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique,

LOUVAIN
BUREAUX DU *MUSÉON*
7, Mont S[t] Antoine,
1944

A

M. PAUL DEMIÉVILLE

HOMMAGE D'AMITIÉ RECONNAISSANTE

PRÉFACE

On trouvera ici un premier essai de traduction annotée des chapitres I à XV du *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (en abrégé Mppś) ou « Traité de la grande vertu de sagesse » par Nāgārjuna. L'œuvre ne nous est pas parvenue dans l'original sanskrit, mais seulement par l'intermédiaire d'une traduction chinoise : le *Ta tche tou louen*. Cette version qui compte 90 chapitres (p'in) en 100 rouleaux (kiuan) est due au koutchéen Kumārajīva qui y travailla, à Tch'ang ngan, dans le jardin de *Siao yao*, durant l'année 404 ou 405 de notre ère [1]. J'ai utilisé comme édition celle du *Taishô Issaikyô*, Tome XXV, N° 1509 ; les chiffres imprimés en marge de ma traduction renvoient aux pages et aux colonnes de cette édition [2].

Le Mppś est un commentaire de la *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (en abrégé, Pañcaviṃśati) « Vertu de sagesse en vingt-cinq mille articles », telle qu'elle apparaît dans la traduction chinoise de Kumārajīva intitulée *Mo ho pan jo po lo mi king* (Taishô, Tome VIII, N° 223). De cette Pañcaviṃśati, nous possédons quatre traductions chinoises, une traduction tibétaine, une recension sanskrite remaniée et une traduction tibétaine de cette recension sanskrite.

1. Les quatre traductions chinoises sont :

(1) Le *Kouang tsan king* (Taishô, Tome VIII, N° 222) en 27 chapitres (p'in = *parivarta*) et 10 rouleaux (kiuan), dû à Dharmarakṣa et datant de 286 apr. J.-C.

(2) Le *Fan kouang pan jo king* (Taishô, Tome VIII, N° 221) en 90 chapitres et 20 rouleaux, dû à Mokṣala et à Saṃgharakṣa, datant de 291.

[1] P. C. Bagchi, *Le canon bouddhique en Chine*, T. I, Paris, 1927, p. 197. — A la différence de tant d'ouvrages bouddhiques, le Mppś n'a pas été traduit en tibétain, mais seulement en chinois. Sur le Mppś de Touen-houang et de Kharakhoto, voir la *Bibliographie bouddhique*, Tome I, 1930, N° 105 ; Tome IV-V, 1934, N° 307.

[2] *The Tripiṭaka in Chinese, revised, collated, added, rearranged and edited* by Prof. J. Takakusu and K. Watanabe, 55 vol., Tôkyô, 1924-1929.

(3) Le *Mo ho pan jo po lo mi king* (Taishô, Tome VIII, N° 223) en 90 chapitres et 27 rouleaux, dû à Kumārajīva et datant de 403-404. Cette version est reproduite en entier et commentée abondamment dans le Ta tche tou louen.

(4) La seconde partie du *Ta pan jo po lo mi king* (Taishô, Tome VII, N° 220), dans ses rouleaux 401 à 478, contient de longs extraits de la Pañcaviṃśati. La traduction est due à Hiuan tsang et date de 660-663.

M. T. Matsumoto a dressé une utile concordance de ces quatre traductions chinoises [1].

2. La traduction tibétaine est intitulée *Śes rab kyi pha rol tu phyin pa stoṅ phrag ñi śu lṅa pa*; elle compte 76 chapitres (leḥu = *parivarta*) et 78 sections (bam po = *khaṇḍa*). Le nom des traducteurs n'est pas mentionné. L'œuvre fait partie du Bkaḥ-ḥgyur, section du Śer phyin, II ; elle remplit quatre volumes du Bkaḥ-ḥgyur de Pékin (Vol. *ñi-di* : fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale, N°s 40-43) et trois volumes du Bkaḥ-ḥgyur de Narthang (Vol. *ka-ga* : fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale, N°s 385-387).

3. La recension sanskrite qui répète son titre à la fin de chaque chapitre est intitulée : *Āryapañcaviṃśatisāhasrikā bhagavatī prajñāpāramitā abhisamayālaṃkārānusāreṇa saṃśodhitā.* Elle comporte huit chapitres *(parivarta)* [2]. Comme son titre l'indique et ainsi que M. Dutt l'a établi [3], c'est une recension remaniée de la Pañcaviṃśati originale, modifiée à dessein pour servir de commentaire à l'Abhisamayālaṃkāra [4].

4. La traduction tibétaine de cette recension sanskrite est intitulée *Śes rab kyi pha rol tu phyin pa stoṅ phrag ñi śu lṅa pa,* mais son titre véritable, qui correspond mot pour mot à celui de la recension sanskrite, est livré par le colophon : *Ḥphags pa bcom ldan ḥdas ma śes rab kyi pha rol tu phyin pa stoṅ phrag ñi śu lṅa pa mṅon par rtogs paḥi rgyan gyi rjes su ḥbraṅs nas dag par gtugs pa.*

[1] T. MATSUMOTO, *Die Prajñāpāramitā-Literatur* (Bonner orientalistische Studien, Heft 1), Stuttgart, 1932, p. 38-41.

[2] Le premier chapitre a été édité par N. DUTT, *The Pañcaviṃśatisāhasrikā-Prajñāpāramitā, ed. with critical notes and introduction* (Calcutta Oriental Series, N°28), London, 1934.

[3] Id. ibid. p. V-VII.

[4] Cet ouvrage a été édité par TH. STCHERBATSKY et E. OBERMILLER, *Abhisamayālaṃkāra-Prajñāpāramitā-Upadeśa-Śāstra, the work of bodhisattva Maitreya.* Fasc. I : *Introduction, Sanskrit Text and Tibetan Translation* (Bibliotheca Buddhica, N° XXIII), Leningrad, 1929.

Cet ouvrage comprend 8 chapitres (leḥu = *parivarta*) et 74 sections (bam po = *khaṇḍa*) ; s'il faut en croire les index tibétains, il a pour auteur Siṃhabhadra ou Haribhadra, pour traducteur Śāntibhadra, et pour correcteur Jayaśīla [1]. Il est incorporé dans le Bstan-ḥgyur, section du Mdo ḥgrel, Tomes III, IV et V (fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale, Nos 198-200).

* * *

Le prologue *(nidāna)* de la Pañcaviṃśati, auquel les quinze premiers chapitres du Mppś servent de commentaire, est reproduit en termes presque identiques au début d'autres Prajñāpāramitā, comme la *Śatasāhasrikā* et la *Daśasāhasrikā*. Il est donc indispensable de donner ici quelques indications bibliographiques sur la littérature des Prajñā. Pour les versions tibétaines et chinoises, il suffira de renvoyer aux excellentes études de Mlle Lalou et de M. Matsumoto [2] ; je me bornerai à donner en note la liste des Prajñā en sanskrit qui ont déjà fait l'objet d'une édition [3].

* * *

[1] P. Cordier, *Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1915, III, p. 276.

[2] M. Lalou, *La version tibétaine des Prajñāpāramitā*, Journal asiatique, juil.-sept., 1929, p. 87-102. — T. Matsumoto, *Die Prajñāpāramitā-Literatur*, Stuttgart, 1932, p. 22-25.

[3] *Śatasāhasrikā P. P.*, éd. Pratâpacandra Ghoṣa (Bibliotheca Indica), Calcutta, 1902-1914.

Pañcaviṃśatisāhasrikā P. P., éd. N. Dutt (Calcutta Oriental Series), London, 1934.

Daśasāhasrikā P. P. dans Sten Konow, *The two first Chapters of the Daśasāhasrikā, restoration of the Sanskrit Text, Analysis and Index* (Avhandlinger utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo), Oslo, 1941.

Aṣṭasāhasrikā P. P., éd. Râjendralâla Mitra (Bibliotheca Indica), Calcutta, 1888. — Cette édition, très fautive, sera avantageusement remplacée par le texte de l'Aṣṭasāhasrikā incorporé par U. Wogihara dans son édition de l'*Abhisamayālaṃkārāloka*, Tôkyô, 1932-1935.

Suvikrāntavikrāmi P. P., dans T. Matsumoto, *o. c.*, en appendice.

Saptaśatikā P. P., éd. G. Tucci, dans Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, vol. XVII, 1923, fasc. I ; éd. J. Masuda, dans Journal of the Taishô University, vol. VII, 1930, p. 186-241.

Vajracchedikā P. P., éd. M. Müller (Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, vol. I-Part I), Oxford, 1881.

Adhyardhaśatikā P. P., éd. E. Leumann, *Zur nordarischen Sprache und Literatur*, Strassburg, 1912, p. 84 sq. ; éd. S. Toganoo et H. Izumi, *Prajñāpāramitānayaśatapañcāśatikā*, Kyôto, 1917.

Prajñāpāramitāhṛdayasūtra, éd. M. Müller (Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Vol. I-Part III), Oxford, 1884.

Le Mppś est attribué à Nāgārjuna : la version de Kumārajīva a pour titre « *Ta tche tou louen*, composé par le bodhisattva Nāgārjuna et traduit par le tripiṭakadharmācārya Kumārajīva du pays de K'ieou tseu (Koutcha) des Ts'in postérieurs » ; le *Li tai san pao ki*, catalogue du Tripiṭaka compilé en 597 par Fei Tch'ang fang, note également que l'ouvrage original est l'œuvre du bodhisattva Nāgārjuna [1]. Toutefois il est étrange que le Mppś ne figure pas dans les listes d'ouvrages attribués à Nāgārjuna par le *Long chou p'ou sa tchouan* (Taishô 2047) et les historiens tibétains Bu ston et Tāranātha.

Le bodhisattva Nāgārjuna (en tibétain, *Klu sgrub* « converti par un Dragon » ou « Convertissant les Dragons » ; en chinois, *Long chou* « Dragon-arbre », *Long mong* « Dragon-farouche » ou *Long cheng* « Dragon-victorieux ») est une des figures les plus énigmatiques, mais aussi les plus riches, du bouddhisme. Il vécut probablement au IIe siècle de notre ère et joua un rôle de premier plan dans la formation du bouddhisme du Grand Véhicule. Originaire du Sud (pays d'Andhra), il étendit son influence jusqu'au Nord-Ouest de l'Inde. Dialecticien et métaphysicien, il est le fondateur de l'école Madhyamaka ou « du milieu » qui, tout en acceptant la bouddhologie et la mystique du Grand Véhicule, soumet à une critique négative les textes du bouddhisme ancien et aboutit au vide absolu *(śūnyatā)*. Les théories de Nāgārjuna ont été fort discutées en Asie et en Europe. On se demande si le Madhyamaka admet une Réalité existant absolument. M. L. de La Vallée Poussin a cru longtemps que cette école est nihiliste et nie l'absolu [2] ; au contraire, M. Th. Stcherbatsky était d'avis que Nāgārjuna ne nie l'apparence que pour affirmer l'Être [3]. Après une controverse qui, par moments, tourna à la querelle, M. de La Vallée Poussin s'est rapproché de la position que tenait Stcherbatsky [4], tandis que ce dernier est bien près d'adopter les thèses défendues jadis par de

[1] P. C. Bagchi, *Le canon bouddhique en Chine*, T. I, p. 197.

[2] L. de La Vallée Poussin, *Madhyamaka*, Encylopædia of Religion and Ethics, VIII, p. 235-237 ; *Nirvāṇa*, Paris, 1925 ; *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Paris, 1930, p. 113-118 ; *Madhyamaka*, Mélanges Chinois et Bouddhiques, Vol. II, 1932-1933, p. 1-59.

[3] Th. Stcherbatsky, *Conception of Buddhist Nirvāṇa*, Leningrad, 1927, p. 35-39.

[4] L. de La Vallée Poussin, *Buddhica*, Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. III, 1938, p. 146-158.

La Vallée Poussin [1]. Mais ce n'est pas là le seul problème qui se pose à propos de Nāgārjuna.

De nombreuses sources sanskrites, tibétaines et chinoises nous renseignent abondamment sur la vie et les œuvres de cet auteur, mais les données qu'elles contiennent baignent dans le merveilleux et semblent se rapporter à plusieurs Nāgārjuna, de date et d'origine différentes, que la réapparition des mêmes légendes lie entre eux inextricablement. Elles ont été analysées, peut-être avec des inexactitudes de détail, par M. Walleser [2] et résumées par M. Winternitz dans la seconde édition de son Histoire de la Littérature indienne [3]. Il suffira de renvoyer le lecteur à ces deux ouvrages. Depuis lors, d'autres informations ont été recueillies.

L'attention a été attirée sur une série de prédictions relatives à Nāgārjuna que l'on trouvera dans le *Laṅkāvatāra* [4], le *Mahāmeghasūtra* [5], le *Mahāmāyāsūtra* [6] et le *Mañjuśrīmūlakalpa* [7].

A côté du Nāgārjuna, philosophe mādhyamika, il y eut un (ou plusieurs) Nāgārjuna, magicien, alchimiste et auteur de *tantra*. Aux renseignements que nous possédions déjà, il faut ajouter les documents publiés par MM. G. Tucci [8] et S. Lévi [9]. De plus, c'est

[1] TH. STCHERBATSKY, *Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus*, Rocznik Orjentalistyczny, Vol. X, 1934, p. 1-37 ; *Madhyānta-Vibhaṅga*, Leningrad, 1936, p. VI-VIII.

[2] M. WALLESER, *The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources*, Hirth Anniversary Volume, London, 1922, p. 421-455.

[3] M. WINTERNITZ, *History of Indian Literature*, Vol. II, Calcutta, 1933, p. 341-348.

[4] Laṅkāvatāra, éd. B. NANJIO, Kyôto, 1923, p. 286 ; Taishô 671, k. 9, p. 569 a ; Taishô 672, k. 6, p. 627 c.

[5] Mahāmeghasūtra cité dans Madhyamakāvatāra, version tibétaine éd. par L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Saint-Pétersbourg, 1912, p. 76, trad. dans Le Muséon, 1910, p. 274. — Traduction chinoise de Dharmarakṣa, Taishô 387, k. 5, p. 1099-1100, étudiée par P. DEMIÉVILLE, *Sur un passage du Mahāmeghasūtra*, Bull. de l'Ec. fr. d'Extrême-Orient, Vol. XXIV, 1924, p. 227-228. — Traduction tibétaine du Bkaḥ-ḥgyur éditée par G. TUCCI, *Animadversiones indicae*, Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, Vol. XXVI, 1930, p. 145-147. — Bu ston, *Chos ḥbyuṅ*, tr. E. OBERMILLER, II, Heidelberg, 1932, p. 129.

[6] Mahāmāyāsūtra dans Taishô 383, k. 2, p. 1013 c. — Cf. J. PRZYLUSKI, *Légende de l'empereur Aśoka*, Paris, 1923, p. 163-164.

[7] Mañjuśrīmūlakalpa, éd. GAṆAPATI ŚÂSTRÎ, Trivandrum Sanskrit Series, p. 616-617.

[8] G. TUCCI, Animadversiones indicae : VI. *A Sanskrit Biography of the Siddhas and some questions connected with Nāgārjuna*, Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, Vol. XXVI, 1930, p. 138-155.

[9] S. LÉVI, *Un nouveau document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde*, Bull. of the School of Or. Studies, Vol. VI, Part 2, p. 417-429.

Nāgārjuna qui aurait découvert et révélé aux hommes le Mahāvairocanasūtra, un des textes principaux du bouddhisme du Vajrayāna et de la secte Shingon [1].

Toutes les sources signalent à l'envi les relations d'amitié et de collaboration alchimique entre Nāgārjuna et un roi de la dynastie Śātavāhana ou Śātakarṇi (peut-être aussi Andhra) qui, du IIe ou du Ier siècle avant notre ère jusqu'à la fin du IIe siècle après, disputa l'empire du Dékhan aux Śuṅga-Kānva et aux Śaka, avant de s'éteindre autour de Dhānyakaṭaka et d'Amarāvatī, dans l'Andhra proprement dit [2]. M. S. Lévi a collationné ces diverses sources et les a mises en rapport avec un autre cycle de légendes relatif à la rivalité entre un Śātavāhana et le roi kuṣaṇa Kaniṣka [3].

Les découvertes archéologiques, anciennes et récentes, viennent confirmer en partie les documents littéraires. D'après les historiens tibétains, Nāgārjuna aurait passé la dernière partie de son existence dans le pays d'Andhra, de langue telugu, entre la Godāvarī et la basse Kṛṣṇā. La région abonde en sites que l'archéologie a rendus célèbres : Dhānyakaṭaka, ancienne capitale sur la basse Kṛṣṇā, correspondant à l'actuel Dharanīkot, dans le district de Guntur, à 1 mille à l'ouest du site d'Amarāvatī ; en amont et sur la même rive méridionale de la Kṛṣṇā, Goli et Nāgārjunikoṇḍa ; au nord-ouest, Jaggayyapeṭa. Nāgārjuna, nous dit-on, aurait construit un édifice pour le sanctuaire de *Dpal ḥbras spuṅs* (Śrīdhānyakaṭaka) [4], il l'aurait entouré d'un mur et construit cent huit cellules à l'intérieur du mur [5]. Selon les mêmes historiens [6], il aurait établi sa résidence à Śrīparvata, couvent situé sur un rocher surplombant la Kṛṣṇā, et qu'il faut probablement identifier avec la montagne de *Po lo mo lo k'i li* (Bhramaragiri ou Montagne de l'abeille) que le roi Śātavāhana fit creuser et aména-

[1] *Kin kang ting king ta yu k'ie pi mi sin ti fa men yi kue*, Taishô 1798, k. 1, p. 808 a-b. — Cf. R. TAJIMA, *Etude sur le Mahāvairocanasūtra*, Paris, 1936, p. 30-32.

[2] Pour l'histoire de cette dynastie, voir L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *L'Inde aux temps des Mauryas*, Paris, 1930, p. 206-222; et *Dynasties et Histoire de l'Inde*, Paris, 1935, p. 184-185 ; R. GROUSSET, *L'Asie Orientale des origines au XVe siècle*, Paris, 1941, p. 53-54, 72-77.

[3] S. LÉVI, *Kaniṣka et Śātavāhana*, Journal Asiatique, janv.-mars 1936, p. 61-121.

[4] Bu ston, trad. E. OBERMILLER, II, p. 125.

[5] Tāranātha, trad. A. SCHIEFNER, St. Petersburg, 1869, p. 71.

[6] Bu ston, II, p. 127 ; Tāranātha, p. 73, 81, 303 ; Dpag bsam ljon bzaṅ, éd. CANDRA DAS, Calcutta, 1908, p. 86.

ger pour le bodhisattva Nāgārjuna [1]. Les inscriptions découvertes dans la région corroborent tous ces renseignements. La balustrade extérieure du stūpa d'Amarāvatī porte les inscriptions de deux rois de la dynastie Andhra, Pulumāyī et Yajñaśrī [2] et, d'après certains auteurs [3], c'est à ce dernier que Nāgārjuna aurait dédié l'épître du *Suhṛllekha*. Le *Bhadanta Nāgārjunāchāryya* est lui-même mentionné dans une inscription trouvée près du stūpa de Jaggayyapeṭa [4]. A Nāharallaboḍu, à côté du *mahācetiya* de Nāgārjunikoṇḍa, une inscription signale les édifices élevés par la bouddhiste laïque Bodhisiri et mentionne « le couvent sur le Siriparvata à l'est de Vijayapurī » qui doit être le couvent de Śrīparvata où les historiens tibétains font mourir Nāgārjuna [5]. D'une façon plus générale, les piliers inscrits de Nāgārjunikoṇḍa [6] apportent de précieuses indications sur le bouddhisme du Sud à l'époque de Nāgārjuna : ils nous renseignent jusqu'à un certain point sur les écritures canoniques (Dīgha, Majhima et Pañcamātuka), les sectes (Caityika, Aparaśaila, Pūrvaśaila, Bahuśrutīya, Mahīśāsaka et peut-être aussi Mahāsāṃghika), les doctrines et surtout l'aire d'expansion du bouddhisme des Andhaka. Mais jusqu'ici l'étude systématique de ces données épigraphiques est à peine amorcée [7]. Elles devraient être confrontées avec les thèses des Andhaka que le Kathāvatthu a eu spécialement pour but de réfuter [8]. — Il faut encore signaler la découverte à Hārwan, au Cachemire, d'un monastère bouddhique que la Rājataraṅgiṇī (I, 173) appelle *Ṣaḍarhadvana* « Bois des six Arhat », et qui aurait servi de résidence à Nāgārjuna [9]. — Enfin, d'après Bu ston et Tāranātha, Nāgārjuna

[1] Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 10, p. 929 c. — Pour l'identification Bhramaragiri-Śrīparvata, T. WATTERS, *On Yuan Chwang's Travels*, t. II, London, 1905, p. 207-208.

[2] L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *L'Inde aux temps des Mauryas*, p. 233.

[3] R. GROUSSET, *Asie Orientale*, p. 76.

[4] J. BURGESS, *Notes on the Amarāvatī Stūpa*, Madras, 1882, p. 57.

[5] L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Dynasties et histoire de l'Inde*, p. 232.

[6] J. PH. VOGEL, *Prakrit Inscriptions from a Buddhist site at Nāgārjunikoṇḍa*, Epigraphia Indica, XX, 1, p. 1-37.

[7] Voir N. DUTT, *Notes on the Nāgārjunikoṇḍa Inscriptions*, Indian Historical Quarterly, Vol. VII, 1931, p. 633-653 ; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Notes de Bibliographie bouddhique*, Mélanges Chinois et Bouddhiques, Vol. I, 1931-1932, p. 382-383 ; Bibliographie Bouddhique, IV-V, Paris, 1934, p. 135.

[8] Voir notamment R. SÂNKRTYÂYANA, *Recherches bouddhiques*, I. *Les origines du Mahāyāna*, Journal Asiatique, oct.-déc. 1934, p. 195-208.

[9] R. CH. KAK, *Ancient Monuments of Kashmir*, London, 1933, p. 105-111 ; Annual Bibliography of Indian Archæology, VIII (1933), p. 22 ; XI (1936), p. 21.

séjourna longtemps à Nālandā, centre important du bouddhisme tantrique, qu'il orna de monuments et illustra par ses miracles. On peut espérer que l'exploration systématique de ce site, qui se poursuit régulièrement [1], jettera un jour quelque lumière sur le Nāgārjuna de Nālandā.

Les renseignements littéraires et archéologiques qu'on peut réunir sur Nāgārjuna sont si nombreux, s'étendent sur tant de siècles et intéressent des régions de l'Inde si diverses qu'on aurait tort de les considérer comme de simples éléments de biographie. En ce qui concerne la personne de Nāgārjuna, ils n'ont qu'une valeur historique médiocre, pour ne pas dire nulle ; mais ce sont des documents d'un intérêt primordial si, renonçant à y chercher une biographie de Nāgārjuna, nous les considérons comme des témoins, naïfs mais sincères, du mouvement religieux à tendance réformatrice auquel Nāgārjuna a attaché son nom. Partie du sud, cette réforme se répandit jusqu'au Cachemire et au Nord-Ouest de l'Inde, non sans subir, au cours des temps, de substantielles transformations : dialectique et métaphysique à l'origine, elle se teinta bientôt de magie, subit l'influence de l'école alchimique et aboutit finalement au bouddhisme tantrique du Vajrayāna. Esquisser, ne fût-ce que brièvement, cette longue histoire, nous entraînerait trop loin ; j'en reviens au Mppś et à ses quinze premiers chapitres dont il faut donner une brève analyse.

* * *

La première partie du Nidāna ou Prologue de la Pañcaviṃśati débute comme tous les sūtra par la profession de foi traditionnelle : *Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye*, et fournit les preuves de son authenticité en faisant connaître le lieu où le sūtra a été prêché, par qui et à qui : « C'est ainsi que j'ai entendu en une circonstance. Le Bhagavat résidait à Rājagṛha sur le Gṛdhrakūṭaparvata, avec une grande assemblée de 500 Bhikṣu munis, sauf Ānanda, de onze qualités éminentes, avec 500 Bhikṣuṇī, 500 Upāsaka et 500 Upāsikā, avec une foule immense de Bodhisattva Mahāsattva, munis de vingt-neuf qualités et commandés par les vingt-deux principaux d'entre eux ».

[1] Voir H. D. Sankalia, *The University of Nālandā*, Madras, 1934 ; Annual Bibliography of Indian Archæology, I (1926), p. 12-13 ; III (1928), p. 19-20 ; VIII (1933), p. 8 ; IX (1934), p. 4.

Le Mppś consacre treize chapitres de commentaire à cette première partie :

Ch. I. — Les vingt raisons pour lesquelles le Buddha a prêché la Prajñāpāramitā.

Ch. II-III. — Explication de la phrase : « C'est ainsi que j'ai entendu en une circonstance ».

Ch. II. — Explication du mot à mot.

Ch. III. — Explication générale.

Ch. IV. — Explication du terme Bhagavat et autres épithètes appliquées au Buddha. — Dissertation sur l'omniscience du Buddha.

Ch. V. — Le lieu du sūtra : Les résidences (*vihāra*) du Buddha. — La ville de Rājagṛha et l'origine de son nom. — Le Gṛdhrakūṭaparvata. — Les fréquents séjours du Buddha à Rājagṛha et à Śrāvastī. — Les préférences du Buddha pour Rājagṛha et le Gṛdhrakūṭaparvata.

Ch. VI-XIII. — L'Assemblée qui entoure le Buddha :

Ch. VI. — L'assemblée des Bhikṣu : Ce qu'il faut entendre par Bhikṣu et Saṃgha. — Les onze qualités des Bhikṣu présents. — Pourquoi les Arhat entourent le Buddha. — Pourquoi Ānanda n'est pas Arhat. — Origine de son nom.

Ch. VII. — L'assemblée des Bhikṣuṇī, Upāsaka et Upāsikā.

Ch. VIII-XIII. — L'assemblée des Bodhisattva-Mahāsattva :

1. Ch. VIII. — Le Bodhisattva : sa place dans l'Assemblée. — Définition du terme. — Bodhisattva à régression et sans régression. — Le Bodhisattva dans le système de l'Abhidharma. — Le Bodhisattva dans le système du Mahāyāna.

2. Ch. IX. — L'épithète de Mahāsattva appliquée au Bodhisattva.

3. Ch. X. — Qualités du Bodhisattva : nº 1 à 18.

4. Ch. XI. — Qualités du Bodhisattva : nº 19 à 21.

5. Ch. XII. — Qualités du Bodhisattva : nº 22 à 24.

6. Ch. XIII. — Qualités du Bodhisattva : nº 25 à 29. — Les vingt-deux principaux Bodhisattva.

Les chapitres XIV et XV contiennent la seconde partie du Prologue. Elle se présente comme une pièce en dix actes dont voici un résumé d'après la brève analyse du Mppś au k. 9, p. 122 b 24-122 c 6.

Acte I. Le Buddha entre dans le Samādhirājasamādhi. — Il en sort et rit une première fois par tout son corps (*sarvakāya*). —

Des rayons s'échappent de la plante de ses pieds et des autres parties de son corps. — Ils illuminent le Trichiliocosme et les univers des dix régions ; les êtres qu'ils atteignent sont fixés dans la Bodhi.

Acte II. Le Buddha rit une seconde fois par tous les pores de sa peau *(sarvaromakūpa)* ; des rayons s'en échappent, qui illuminent le Trichiliocosme et les univers des dix régions ; les êtres qu'ils atteignent sont fixés dans la Bodhi.

Acte III. Le Buddha, par son éclat ordinaire *(prakṛtiprabhā)*, illumine le Trichiliocosme et les univers des dix régions ; les êtres que cette lumière atteint sont fixés dans la Bodhi.

Acte IV. Le Buddha tire sa langue et en recouvre le Trichiliocosme ; il rit une troisième fois et des rayons s'échappent de sa langue ; sur chacun d'eux apparaissent des lotus où sont assis des Buddha fictifs prêchant les six Pāramitā ; les êtres qui les entendent sont fixés dans la Bodhi.

Acte V. Le Buddha entré dans le Siṃhavikrīḍitasamādhi ébranle le Trichiliocosme de six manières. — Description du sextuple tremblement de terre. — L'assouplissement de la terre rend les êtres joyeux. — Les êtres plongés dans les destinées mauvaises du Trichiliocosme renaissent chez les hommes ou chez les dieux du Kāmadhātu. — Ils se rendent auprès du Buddha pour lui rendre hommage. — Une scène identique se produit dans les univers des dix régions. — Dans le Trichiliocosme, les infirmes, les malades et les estropiés sont guéris, les pauvres sont soulagés. — Tous les êtres sont remplis de charité fraternelle ; ils pratiquent les vertus, gardent la continence, éprouvent un grand bonheur et jouissent d'une merveilleuse sagesse.

Acte VI. Le Buddha manifeste dans le Trichiliocosme ses qualités surnaturelles et éminentes.

Acte VII. Le Buddha montre son corps ordinaire *(prakṛtyātmabhāva)* aux habitants du Trichiliocosme qui se rendent auprès de lui avec des fleurs. — Ils les lancent sur le Buddha. — Les fleurs forment en l'air un belvedère *(kūṭāgāra)*. — Des guirlandes et des bouquets y restent suspendus. — Le Trichiliocosme et les univers des dix régions prennent une couleur d'or. — Chaque être a l'impression que le Buddha s'adresse à lui en particulier.

Acte VIII. Le Buddha rit une quatrième fois et, dans la lumière de ce rire, les êtres du Trichiliocosme et des univers des dix régions s'aperçoivent entre eux.

Acte IX. Aux confins des univers de la région de l'Est, le buddha Ratnākara règne sur l'univers Ratnāvatī. — Le bodhisattva Samantaraśmi lui demande la raison des merveilles qu'il aperçoit. — Ratnākara lui explique qu'elles sont dues à la puissance du buddha Śākyamuni qui règne sur l'univers Sahā. — Samantaraśmi propose d'aller lui rendre hommage. — Ratnākara l'y autorise, le charge de compliments et de précieux lotus pour Śākyamuni et lui fait quelques recommandations. — Samantaraśmi, accompagné d'autres bodhisattva, se met en route pour l'univers Sahā. — Avant son départ, il salue les Buddha de l'Est.

Acte X. Samantaraśmi, chargé de présents, arrive auprès de Śākyamuni et se prosterne à ses pieds. — Il le salue au nom du buddha Ratnākara et lui remet les lotus que ce dernier lui destinait. — Śākyamuni jette ses lotus aux Buddha de l'Est. — Ils remplissent aussitôt tous les univers de la région de l'Est. — Sur chacun d'eux un Buddha fictif prêchait les six Pāramitā ; les êtres qui reçoivent son enseignement sont fixés dans la Bodhi. — Samantaraśmi et sa suite rendent hommage à Śākyamuni. — Les scènes relatées aux actes IX et X se reproduisent aux confins des neuf autres régions. — L'univers Sahā se transforme d'une façon merveilleuse. — Il devient l'égal des plus célèbres champs de Buddha *(buddhakṣetra)*. — Śākyamuni considère l'immense assemblée réunie devant lui.

* * *

Que le lecteur ne s'y trompe pas. Ce prologue qui, à première lecture, lui apparaît comme un tissu de puérilités, est en réalité une œuvre de précision où tous les mots portent, où toutes les formules, minutieusement choisies, sont agencées dans un ordre défini et selon un but précis. Il est le point d'aboutissement de longs siècles de scolastique. Pour l'interpréter correctement un commentaire est indispensable, mais le Mppś fournit à cet effet toutes les explications désirables. C'est une énorme compilation abondant en citations de tous genres faites, pour la plupart, sans aucune référence précise. Je me suis efforcé de les identifier à travers toute la littérature bouddhique, tant canonique que extra-canonique. Le second incendie de la Bibliothèque de Louvain, en me réduisant une fois encore aux maigres ressources de ma bibliothèque personnelle, rendait particulièrement difficile cette chasse aux références.

C'est ainsi que je n'ai pas eu accès au *Dictionnaire des noms propres du bouddhisme indien* de C. Akanuma qui m'eût rendu des services ; par contre j'ai trouvé à glaner dans le *Dictionary of Pâli Proper Names* de Malalasekera, le volume de notes annexé par E. Chavannes à sa traduction des *Cinq cents contes et apologues tirés du Tripiṭaka chinois,* et les riches références réunies par L. de La Vallée Poussin dans sa traduction de l'Abhidharmakośa de Vasubandhu. En multipliant les recherches et les recoupements, je suis parvenu à réunir moi-même une assez riche moisson de références qui, je l'espère, rendront quelques services à ceux qui reprendront un jour ce travail. Si certaines de mes notes ont pris parfois une extension qui peut sembler anormale, c'est que j'ai tenu à présenter un relevé complet des sources auxquelles le Mppś a pu puiser. Il s'en dégagera, je l'espère, certaines conclusions générales que je me réserve de formuler dans un travail ultérieur.

Malgré la difficulté des temps, la Fondation Universitaire m'a continué sa bienveillance en intervenant dans les frais d'impression du présent volume aussi généreusement que par le passé. C'est un devoir pour moi de lui exprimer ici toute ma gratitude. Comment ne pas nommer aussi M. J. Duculot, mon fidèle éditeur, qui a su triompher de tous les obstacles pour donner à ce travail une présentation convenable ?

E. Lamotte.

ABRÉVIATIONS

Abhisamayālaṃkāra	*Abhisamayālaṃkāraprajñāpāramitopadeśa-śāstra*, éd. Th. Stcherbatsky-E. Obermiller (Bibl. Buddh. N° XXIII), Leningrad, 1929.
Acta Or.	Acta Orientalia, Leyden, depuis 1922.
Āloka	Abhisamayālaṃkārāloka, éd. U. Wogihara, Tôkyô, 1932-1935.
AM	Asia Major, Leipzig, depuis 1924.
An. Bibl.	Annual Bibliography of Indian Archæology. Kern Institute, Leyden, depuis 1928.
Aṅguttara	Aṅguttaranikāya, éd. R. Morris-E. Hardy, 5 vol. (PTS), London, 1885-1900.
— tr. Woodward-Hare	F. L. Woodward-E. M. Hare, *Gradual Sayings*, 5 vol. (PTS), London, 1932-1936.
— tr. Nyanatiloka	Nyanatiloka, *Die Reden des Buddha aus dem A. N. übersetzt*, 5 vol., München, s. d.
AO	Archiv Orientalni. Journal of the Czechoslovak Oriental Institute, Prague, depuis 1929.
Apadāna	éd. M. E. Lilley, 2 vol. (PTS), London, 1925-1927.
AR. Arch. Surv.	Annual Report of the Archæological Survey of India, New series, depuis 1874.
Aṣṭasāhasrikā	Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, éd. R. Mitra (Bibl. Ind.), Calcutta, 1888 sq.
Āṭānāṭikasūtra	*Bruchstücke des Ā.*, éd. H. Hoffmann (Klein. Sanskrit-Texte. N° V), Leipzig, 1939.
Atthasālinī	éd. E. Müller (PTS), London, 1897.
— tr. Tin, *Expositor*	P. M. Tin, *The Expositor*, 2 vol. (PTS), London, 1921.
Aung, *Compendium*	S. Z. Aung, *Compendium of Philosophy*, translation of the Abhidhammatthasaṃgaha (PTS), London, 1929.
Avadānakalpalatā	éd. S. C. Das, 2 vol. (Bibl. Ind.), Calcutta, 1888-1918.
Avadānaśataka	éd. J. S. Speyer, 2 vol. (Bibl. Buddh. N° III), St.-Pétersbourg, 1902-1909.
— tr. Feer	L. Feer, *Avadānaśataka, Cent légendes bouddhiques* (AMG N° XVIII), Paris, 1891.
Bagchi	P. C. Bagchi, *Le Canon bouddhique en Chine*, 2 vol. (Sino-Indica N° I, IV), Paris, 1927-1938.

BARTH, *Œuvres*	Œuvres de Auguste Barth, 5 vol., Paris, 1914-1927.
BCLS	Bulletins de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Académie Royale de Belgique.
BEAL, *Catena*	S. BEAL, *A Catena of Buddhist Scriptures*, London, 1871.
BEAL, *Romantic Legend*	S. BEAL, *Romantic Legend of Śākya Buddha*, London, 1875.
BECKH, *Buddhismus*	H. BECKH, *Buddhismus, Buddha und seine Lehre*, 2 vol. (Sammlung Göschen N° 174, 770), 3ᵉ éd., Berlin-Leipzig, 1928.
BEFEO	Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, Hanoï, depuis 1901.
Bhadracarī	éd.-tr. K. WATANABE, Leipzig, 1912.
Bhadramāyākāra	Bhadramāyākāravyākaraṇa, éd.-tr. K. RÉGAMEY (Warsaw Publications N° III), Varsovie, 1938.
Bhavasaṃkrānti	Bhavasaṃkrāntisūtra, éd.-tr. N. A. ŚÂSTRÎ, Adyar Library, 1938.
Bhavya	tr. dans M. WALLESER, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg, 1927, p. 78-93.
Bhikṣuṇīprātimokṣa	*Bruchstücke des B.*, éd. E. WALDSCHMIDT (Klein. Sanskrit-Texte N° III), Leipzig, 1926.
Bibl. B.	Bibliographie Bouddhique, Paris, depuis 1930.
BIGANDET, *Gaudama*	P. BIGANDET, *Vie ou légende de Gaudama, le Bouddha des Birmans*, Paris, 1878.
Bodh. bhūmi	Bodhisattvabhūmi, éd. U. WOGIHARA, 2 vol., Tôkyô, 1930.
Bodhicaryāvatāra	éd. P. MINAYEFF, St.-Pétersbourg, 1890.
— tr. LAV.	L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Introduction à la pratique des futurs Bouddhas*, Paris, 1907.
— tr. FINOT	L. FINOT, *La marche à la lumière* (Classiques de l'Orient N° II), Paris, 1920.
BS	Buddhistic Studies, ed. by B. C. LAW, Calcutta, 1931.
BSOS	Bulletin of the School of Oriental Studies, Londres, depuis 1917.
Buddhacarita	éd. E. H. JOHNSTON (Panjab Un. Publications N° XXXI), Calcutta, 1936.
— tr. JOHNSTON	E. H. JOHNSTON, *Acts of the Buddha* (Panjab Un. Publications N° XXXII), Calcutta, 1936.
Buddhavaṃsa	éd. R. MORRIS (PTS), London, 1882.
— tr. LAW	B. C. LAW, *Lineage of the Buddha* (Minor Anthologies N° III), London, 1938.
Bukkyô daijiten	2ᵉ éd., Tôkyô, 1928.
BURGESS, *Amarāvatī*	J. BURGESS, *The Buddhist Stūpa of Amarāvatī and Jaggayyapeṭa*, London, 1887.

BURNOUF, *Introduction*	E. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*, 2e éd., Paris, 1876.
BURNOUF, *Lotus*	E. BURNOUF, *Le Lotus de la Bonne Loi*, 2 vol., 1re éd., Paris, 1852.
Bu ston	Bu ston, *History of Buddhism*, tr. E. OBERMILLER, 2 vol. (Materialien zur Kunde des Buddhismus No 18, 19), Heidelberg, 1931-1932.
CAGI	Cunningham's Ancient Geography of India, ed. MAJUMDAR, Calcutta, 1924.
Cariyāpiṭaka	éd. R. MORRIS (PTS), London, 1882.
— tr. LAW	B. C. LAW, *Collection of ways of conduct* (Minor Anthologies No III), London, 1938.
Catuḥśataka	éd. V. BHATTACHARYA, Part II (Viśva-Bharati Series No II), Calcutta, 1931.
»	éd. P. VAIDYA, *Études sur Āryadeva et son C.*, Paris, 1923.
CHAVANNES, *Contes*	É. CHAVANNES, *Cinq cents Contes et Apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, 4 vol., Paris, 1910-1934.
CHAVANNES, *Religieux éminents*	É. CHAVANNES, *Mémoire sur les Religieux éminents... par I-tsing*, Paris, 1894.
CHAVANNES, *Tou-kiue*	É. CHAVANNES, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux*, St.-Pétersbourg, 1900.
CHI	Cambridge History of India, ed. by. E. J. RAPSON, I, Cambridge, 1922.
COMBAZ, *Inde et Orient*	G. COMBAZ, *L'Inde et l'Orient classique*, 2 vol., Paris, 1937.
COOMARASWAMY, *Bodhgayā*	A. COOMARASWAMY, *La sculpture de Bodhgayā* (Ars Asiatica No XVIII), Paris, 1935.
CORDIER	P. CORDIER, *Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale*, IIIe partie, Paris, 1915.
CSOMA-FEER	A. CSOMA DE KÖRÖS-L. FEER, *Analyse du Kandjour* (AMG No II), Paris, 1881.
CUNNINGHAM, *Bhārhut*	A. CUNNINGHAM, *The Stūpa of Bhārhut*, London, 1879.
Daśabhūmika	éd. J. RAHDER, Louvain, 1926.
Daśasāhasrikā	Daśasāhasrikā Prajñāpāramitā, éd. ST. KONOW (Avhandlinger Utgitt Norske Akad. No I), Oslo, 1941.
DE GROOT, *Code*	J. J. M. DE GROOT, *Le Code du Mahāyāna en Chine*, Amsterdam, 1893.
DEY, *Geogr. Dict.*	N. DEY, *Geographical Dictionary of ancient and mediaeval India*, 2e éd. (COS, No 21), 1927.
Dhammapada	éd.-tr. C. RHYS DAVIDS (Minor Anthologies No I), London, 1931.
Dhammapadaṭṭha	The Commentary on the Dhammapada, éd. H. SMITH-H. C. NORMAN, 5 vol. (PTS), London, 1909-1925.

— tr. BURLINGAME	E. W. BURLINGAME, *Buddhist Legends*, 3 vol. (HOS N° 28-30), Cambridge M., 1921.
Dhammasaṃgaṇi	éd. E. MÜLLER (PTS), London, 1885.
— tr. RH. D.	C. RHYS-DAVIDS, *Buddhist Manual of Psychological Ethics* (Or. tr. Fund. N° XII), London, 1923.
Dharmasaṃgraha	éd. M. MÜLLER-H. WENZEL (An. Ox.-Aryan Series, vol. I, Part V), Oxford, 1885.
Dīgha	Dīghanikāya, éd. T. W. RHYS DAVIDS-E. J. CARPENTER, 3 vol. (PTS), London, 1890-1911.
— tr. FRANKE	R. O. FRANKE, *D. in auswahl übersetzt*, Göttingen, 1913.
— tr. RH. D.	T. W. RHYS DAVIDS, *Dialogues of the Buddha.* (SBB N° 2, 3, 4), London, 1899-1921.
Dīpavaṃsa	éd.-tr. H. OLDENBERG, London, 1879.
Divyāvadāna	éd. E. B. COWELL-R. A. NEIL, Cambridge, 1886.
— tr. ZIMMER	H. ZIMMER, *Karman, ein buddh. Legendenkranz*, München, 1925.
DUTT, *Mahāyāna*	N. DUṬT, *Aspects of Mahāyāna Buddhism* (COS N° 23), London, 1930.
EA	Études Asiatiques publiées à l'occasion du 25e anniversaire de l'École française d'Extrême-Orient.
ECKE-DEMIÉVILLE, *Twin Pagodas*	G. ECKE-P. DEMIÉVILLE, *The Twin Pagodas of Zayton*, Cambridge M., 1935.
EI	Epigraphia Indica. Calcutta, depuis 1892.
ELIOT	C. ELIOT, *Hinduism and Buddhism*, 3 vol., London, 1921.
ERE	*Encyclopædia of Religion and Ethics* ed. by J. HASTINGS, 12 vol., Edinburgh, 1908-1921.
EZ	Epigraphia Zeylanica, Oxford, depuis 1904.
Fa hien, tr. LEGGE	J. LEGGE, *A Record of buddhistic Kingdoms*, Oxford, 1886.
FEER, *Extraits*	L. FEER, *Fragments extraits du Kandjour* (AMG N° V), Paris, 1883.
FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship*	J. FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship*, London, 1873.
FHRI	Fontes historiae religionum indicarum, coll. B. BRELOER et F. BÖMER, Bonnae, 1939.
FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*	A. FOUCHER, *L'Art Gréco-bouddhique du Gandhāra*, 2 vol., Paris, 1905-1922.
FOUCHER, *Beginnings of b. Art*	A. FOUCHER, *The Beginnings of Buddhist Art*, Paris-Londres, 1917.
FOUCHER, *Iconographie*	A. FOUCHER, *Étude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde*, 2 vol., Paris, 1900-1905.
Gaṇḍavyūha	éd. D. T. SUZUKI-H. IDZUMI, 4 fasc., Kyôto, 1934-1936.
GEIGER, *Pāli Dhamma*	M. u. W. GEIGER, *Pāli Dhamma* (ABayA N° XXXI, 1), München, 1920.

Glasenapp, *Buddhismus*	H. v. Glasenapp, *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*, Berlin-Zurich, 1936.
Glasenapp, *Buddh. Mysterien*	H. v. Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart, 1940.
Glasenapp, *Entwicklungsstufen*	H. v. Glasenapp, *Entwicklungsstufen des indischen Denkens*, Halle a. S., 1940.
Goloubew, *Ajaṇṭā*	V. Goloubew, *Ajaṇṭā, les peintures de la première grotte* (Ars Asiatica N° X), Paris, 1927.
Grousset, *Asie Orientale*	R. Grousset, *L'Asie Orientale des Origines au XVe siècle* (Histoire Générale. — Moyen Age X), Paris, 1941.
Grousset, *Histoire de l'E.-O.*	R. Grousset, *Histoire de l'Extrême-Orient*, 2 vol., Paris, 1929.
Grousset, *L'Inde*	R. Grousset, *Les Civilisations de l'Orient*, Tome II : *L'Inde*, Paris, 1930.
Grousset, *Philos. indiennes*	R. Grousset, *Les Philosophies indiennes*, 2 vol. Paris, 1931.
Grünwedel, *Buddh. Kultstätten*	A. Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*, Berlin, 1912.
Grünwedel, *Myth. d. Buddh.*	A. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Leipzig, 1900.
Guhyasamāja	éd. B. Bhattacharyya (GOS N° LIII), Baroda, 1931.
Hallade, *Composition plastique*	M. M. Hallade, *La composition plastique dans les Reliefs de l'Inde*, Paris, 1942.
Hardy, *Manual*	S. Hardy, *Manual of Buddhism*, London, 1860.
Hiuan tsang, tr. Beal	S. Beal, *Buddhist Records of the Western World*, 2 vol., London, 1884.
Hiuan tsang, tr. Watters	T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, 2 vol., London, 1904-1905.
HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies, Harvard University, depuis 1936.
Hôbôgirin	Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises (Rédacteur en chef : P. Demiéville), Paris, 1929 et suiv.
Hoernle, *Remains*	R. Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*, Vol. I, Oxford, 1916.
Hopkins, *Epic Mythology*	E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Grundriss d. IA Phil.), Strassburg, 1915.
Hultzsch, *Inscr. of Aśoka*	E. Hultzsch, *Inscriptions of Aśoka* (CII, tome I), Oxford, 1925.
IA	Indian Antiquary, Bombay, depuis 1872.
IHQ	Indian Historical Quarterly, Calcutta, depuis 1925.
Itivuttaka	éd. E. Windisch (PTS), London, 1890.
— tr. Seidenstücker	K. Seidenstücker, *Itivuttaka*, Leipzig, 1921.
JA	Journal Asiatique, Paris, depuis 1822.

JAOS	Journal of the American Oriental Society, New York, depuis 1849.
Jātaka	éd. V. Fausböll, 6 vol., London, 1877-1896.
— tr. Cowell	*The Jātaka or stories of the Buddha's Former Births* tr. under the editorship of E. B. Cowell, 6 vol., Cambridge, 1895-1907.
Jātakamālā	éd. H. Kern (HOS N° I), Boston, 1891.
— tr. Speyer	J. S. Speyer, *Garland of Birth Stories* (SBB N° I), London, 1895.
Jolly, *Recht und Sitte*	J. Jolly, *Recht und Sitte* (Grundriss d. IA Phil.), Strassburg, 1896.
Jouveau-Dubreuil, *Archéologie*	G. Jouveau-Dubreuil, *Archéologie du Sud de l'Inde*, 2 vol. (AMG N° XXVI-XXVII), Paris, 1914.
JPTS	Journal of the Pāli Text Society, Londres, depuis 1882.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society, Londres, depuis 1834.
Kalpanāmaṇḍitikā	*Bruchstücke der K.*, éd. H. Lüders (Klein. Sanskrit-Texte N° II), Leipzig, 1926.
Kāraṇḍavyūha	éd. S. V. Samasrami, Calcutta, 1873.
Karmaśataka	tr. par L. Feer (Extrait du JA 1901).
Karmasiddhiprakaraṇa	éd.-tr. É. Lamotte, *Le Traité de l'Acte de Vasubandhu* (Extrait des MCB, IV, 1935-1936).
Karmavibhaṅga	Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa, éd. S. Lévi, Paris, 1932.
Karuṇāpuṇḍarīka	éd. S. C. Das-S. C. Śâstrî, Calcutta, 1898.
Kāśyapaparivarta	éd. A. v. Staël-Holstein, Commercial Press, 1926.
Kathāvatthu	éd. A. C. Taylor, 2 vol. (PTS), London, 1894-1897.
— tr. Aung	S. Z. Aung, *Points of Controversy* (PTS), London, 1915.
Keith, *Buddhist Philosophy*	A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford, 1923.
Kern, *Histoire*	H. Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, 2 vol. (tr. Huet; AMG N° X-XI), Paris, 1901-1903.
Kern, *Manual*	H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* (Grundriss d. IA Phil.), Strassburg, 1896.
Kirfel, *Kosmographie*	W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920.
Kośa	Abhidharmakośa de Vasubandhu, tr. et ann. par L. de La Vallée Poussin, 6 vol., Paris, 1923-1931.
Kośavyākhyā	Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, éd. U. Wogihara, Tôkyô, 1932-1936.
Lalitavistara	éd. S. Lefmann, Halle a. S., 1902.
— tr. Foucaux	P. Foucaux, *Le Lalitavistara* (AMG N° VI et XIX), Paris, 1884-1892.
Lalou, *Répertoire*	M. Lalou, *Répertoire du Tanjur*, Paris, 1933.

Laṅkāvatāra	Laṅkāvatārasūtra, éd. B. NANJIO, Kyôto, 1923.
— tr. SUZUKI	D. T. SUZUKI, *The Laṅkāvatāra*, London, 1932.
LAV., *Cosmologie*	L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Vasubandhu et Yaśomitra. Troisième chapitre de l'Abhidharmakośa avec une analyse de la Lokaprajñapti et de la Kāraṇaprajñapti*, Londres, 1914-1918.
LAV., *Dogme et Philosophie*	L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, Paris, 1930.
LAV., *Douze causes*	L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Théorie des douze causes* (Univ. de Gand. — Recueil, Fasc. N° 40), Gand, 1913.
LAV., *Histoire I*	L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Indo-européens et Indo-iraniens; l'Inde jusque vers 300 av. J.-C.* (Histoire du Monde III), Paris, 1924.
LAV., *Histoire II*	L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *L'Inde aux temps des Mauryas* (Histoire du Monde VI, 1), Paris, 1930.
LAV., *Histoire* III	L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Dynasties et Histoire de l'Inde* (Histoire du Monde VI, 2), Paris, 1935.
LAV., *Madhyamaka*	L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Madhyamaka* (Extrait des MCB, II, 1932-1933, p. 1-146).
LAV., *Morale bouddhique*	L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *La Morale bouddhique*, Paris, 1927.
LAV., *Nirvāṇa*	L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Nirvāṇa*, Paris, 1925.
LAV., *Opinions*	L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme; Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique*, 3e éd., Paris, 1925.
LAW, *Geography*	B. C. LAW, *Geography of Early Buddhism*, London, 1932.
LAW, *Literature*	B. C. LAW, *History of Pāli Literature*, 2 vol., London, 1933.
LE COQ, *Bilderatlas*	A. v. LE COQ, *Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens*, Berlin, 1925.
LE COQ-WALDSCHMIDT, *Spätantike*	A. v. LE COQ-E. WALDSCHMIDT, *Buddhistische Spätantike in Mittelasien*, 7 vol., Berlin, 1922 sq..
LÜDERS, *Bhārhut und buddh. Literatur*	H. LÜDERS, *Bhārhut und die buddhistische Literatur* (AKM, N° XXVI, 5), Leipzig, 1941.
M. Arch. Surv.	Memoirs of the Archæological Survey of India, depuis 1919.
MACDONELL, *Vedic Mythology*	A. MACDONELL, *Vedic Mythology* (Grundriss d. IA Phil.), Strassburg, 1897.
Madh. Avatāra	Madhyamakāvatāra, éd. tib. p. L. DE LA VALLÉE POUSSIN (Bibl. Buddh. N° IX), St.-Pétersbourg, 1912.

Madh. Kārikā Madh. Vṛtti	Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, commentaire de Candrakīrti, éd. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, (Bibl. Buddh. N° IV), St. Pétersbourg, 1913.
— tr. SCHAYER	S. SCHAYER, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (Mém. d. l. Comm. Orientaliste N° 14), Cracovie, 1931.
Madhyāntavibhaṅga	éd. S. YAMAGUCHI, 2 vol., Nagoya, 1934.
— tr. STCHERBATSKY	TH. STCHERBATSKY, *Madhyāntavibhaṅga* (Bibl. Buddh. N° XXX), Leningrad, 1936.
Mahāvaṃsa	éd. W. GEIGER (PTS), London, 1908.
— tr. GEIGER	W. GEIGER, *The Mahāvaṃsa* (PTS), London, 1912.
Mahāvastu	éd. É. SENART, 3 vol., Paris, 1882-1897.
Mahāvyutpatti	éd. SAKAKI, 2 vol., Kyôto, 1916-1925.
Maitreyasamiti	éd. E. LEUMANN, 2 vol., Strassburg, 1919.
Majjhima	Majjhimanikāya, éd. V. TRENCKNER-R. CHALMERS, 3 vol. (PTS),London, 1888-1899.
— tr. CHALMERS	R. CHALMERS, *Further Dialogues of the Buddha*, 2 vol. (SBB N° V-VI), London, 1926-1927.
MALALASEKERA	G. P. MALALASEKERA, *Dictionary of Pāli Proper Names*, 2 vol., London, 1937-1938.
Mañjuśrīmūlakalpa	éd. T. GAṆAPATI ŚÂSTRÎ, 3 vol. (TSS N° 70, 76, 84), Trivandrum, 1920-1922.
Manoratha	Manorathapūraṇī, éd. M. WALLESER-H. KOPP, 4 vol. (PTS), London, 1924-1930.
MARSHALL, *Sāñchī*	Sir J. H. MARSHALL, *A Guide to Sāñchī*, Calcutta, 1918.
MASSON-OURSEL, *Esquisse*	P. MASSON-OURSEL, *Esquisse d'une histoire de la Philosophie indienne*, Paris, 1923.
MASSON-OURSEL, *Inde antique*	P. MASSON-OURSEL-H. DE WILLMAN-GRABOWSKA-P. STERN, *L'Inde antique et la civilisation indienne* (L'Évolution de l'Humanité, I^e section, N° 26), Paris, 1933.
MATSUMOTO, *Die P. P. Literatur*	T. MATSUMOTO, *Die Prajñāpāramitā-Literatur* (Bonner Or. Studien N° I) Stuttgart, 1932.
MCB	Mélanges Chinois et Bouddhiques, Bruxelles, depuis 1931.
Milinda	Milindapañha, éd. V. TRENCKNER, London, 1880.
— tr. RH. D.	T. W. RHYS DAVIDS, *The Questions of King Milinda*, 2 vol. (SBE N° XXXV-XXXVI), Oxford, 1890.
— tr. FINOT	L. FINOT, *Les Questions de Milinda* (Classiques de l'Orient N° VIII), Paris, 1923.
MITRA, *Nep. Buddh. Lit.*	R. MITRA, *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, Calcutta, 1882.
ML	Études d'Orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier, 2 vol., Paris, 1932.

Mppś	Mahāprajñāpāramitāśāstra (Taishô N° 1509).
MSL	Mémorial Sylvain Lévi, Paris, 1937.
MUS, *Barabuḍur*	P. MUS, *Barabuḍur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, 2 vol., Hanoï, 1935.
MUS, *Buddha paré*	P. MUS, *Études indiennes et indochinoises*, II. *Le Buddha paré* (Extrait du BEFEO, XXVIII, 1928).
MUS, *Six Voies*	P. MUS, *La lumière sur les Six Voies*, I. *Introduction et critique des textes* (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie N° XXXV), Paris, 1939.
Myth. As.	Mythologie Asiatique illustrée, Paris, 1928.
Nairātmyaparipṛcchā	éd.-tr. S. LÉVI (JA, oct.-déc. 1928, p. 209-215).
Nettipakaraṇa	éd. E. HARDY (PTS), London, 1902.
NGGW	Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
Nidānakathā	Introd. au Jātaka pâli, éd. V. FAUSBÖLL, I, London, 1877.
— tr. RH. D.	T. W. RHYS DAVIDS, *Buddhist Birth-Stories*, London, 1880.
Niddesa I	Mahāniddesa, éd. L. DE LA VALLÉE POUSSIN-E. J. THOMAS (PTS), London, 1916-1917.
Niddesa II	Cullaniddesa, éd. W. STEDE (PTS), London, 1918.
OBERMILLER, *Analysis*	E. OBERMILLER, *Analysis of the Abhisamayālaṃkāra*, 3 fasc. (COS N° 27), Calcutta, 1933-1939.
OBERMILLER, *Doctrine of P. P.*	E. OBERMILLER, *The Doctrine of Prajñāpāramitā as exposed in the Abhisamayālaṃkāra of Maitreya* (Extrait des Acta Orientalia, XI, 1932, p. 1-133).
OKC	A comparative analytical Catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripiṭaka, Kyôto, 1930-1932.
OLDENBERG, *Bouddha*	H. OLDENBERG, *Le Bouddha, sa Vie, sa Doctrine et sa Communauté*, tr. par A. Foucher, 4ᵉ éd., Paris, 1934.
OLTRAMARE, *Théosophie*	P. OLTRAMARE, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, II. *La Théosophie bouddhique* (AMG N° XXXI), Paris, 1923.
Pañcaviṃśati	Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, éd. N. DUTT (COS N° 28), London, 1934.
Pañjikā	Bodhicaryāvatārapañjikā. éd. L. DE LA VALLÉE POUSSIN (Bibl. Ind.), Calcutta, 1901-1914.
Papañca	Papañcasūdanī, éd. J. H. WOODS-D. KOSAMBI-I. B. HORNER, 5 vol. (PTS), London, 1922-1938.
Paṭisambhidā	Paṭisambhidāmagga, éd. A. C. TAYLOR, 2 vol. (PTS), London, 1905-1907.

PISCHEL, *Buddha* — R. PISCHEL, *Leben und Lehre des Buddha* (Aus Natur und Geisteswelt N° 109), 4e éd., Leipzig-Berlin, 1926.

PRZYLUSKI, *Aśoka* — J. PRZYLUSKI, *La légende de l'Empereur Aśoka dans les textes indiens et chinois* (AMG N° XXXI), Paris, 1923.

PRZYLUSKI, *Concile* — J. PRZYLUSKI, *Le Concile de Rājagṛha*, Paris, 1926.

PRZYLUSKI, *Le N.-O. de l'Inde* — J. PRZYLUSKI, *Le Nord-Ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin et les textes apparentés* (Extrait du Journal Asiatique, nov.-déc. 1914).

PRZYLUSKI, *Le Parinirvāṇa* — J. PRZYLUSKI, *Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha* (Extrait du Journal Asiatique, 1918-1920).

Puggalapaññatti — éd. R. MORRIS (PTS), London, 1883.

— tr. LAW — B. C. LAW, *Designation of Human Types* (PTS), London, 1922.

RAA — Revue des Arts Asiatiques, Paris, depuis 1924.

Rāṣṭrapālaparipṛcchā — éd. L. FINOT (Bibl. Buddh. N° II), St.-Pétersbourg, 1901.

RHR — Revue de l'Histoire des Religions, Paris, depuis 1880.

RH. D., *Buddhist India* — T. W. RHYS DAVIDS, *Buddhist India* (The Story of the Nations), London, 1903.

RHYS DAVIDS-STEDE — Pāli-English Dictionary ed. by T. W. RHYS DAVIDS-W. STEDE (PTS), Chipstead, 1925 sq.

RO — Rocznik Orjentalistyczny, Kraków-Lwów, depuis 1915.

ROCKHILL, *Life* — W. W. ROCKHILL, *The life of the Buddha*, London, 1884.

ROSENBERG, *Probleme* — O. ROSENBERG, *Die Probleme der buddh. Philosophie*, 2 vol. (Materialien zur Kunde des Buddh. N° 7-8), Heidelberg, 1924.

ROSENBERG, *Vocabulary* — O. ROSENBERG, *Introduction to the Study of Buddhism*, I. *Vocabulary*, Tôkyô, 1916.

Ṣaḍdarśana — Ṣaḍdarśanasamuccaya, éd. L. SUALI, Calcutta, 1905.

Saddharmapuṇḍarīka — éd. H. KERN-B. NANJIO (Bibl. Buddh. N° X), St.-Pétersbourg, 1908-1912.

— tr. BURNOUF — E. BURNOUF, *Le Lotus de la Bonne Loi*, 2 vol., Paris, 1852.

— tr. KERN — H. KERN, *The Lotus of the True Law* (SBE N° XXI), Oxford, 1884.

Sādhanamālā — éd. B. BHATTACHARYYA, 2 vol. (GOS N° XXVI, XLI), Baroda, 1925-1928.

Samādhirāja — éd.-tr. K. RÉGAMEY (Warsaw Publications N° I), Varsovie, 1938.

Samantapāsadikā — éd. J. TAKAKUSU-M. NAGAI, 5 vol. (PTS), London, 1924-1938.

Saṃdhinirmocana	éd.-tr. É. LAMOTTE (Université de Louvain. — Recueil N° XXXIV), Louvain, 1935.
Saṃgraha	Mahāyānasaṃgraha. — *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga,* II. *Traduction* par É. LAMOTTE (Bibliothèque du Muséon N° VII), Louvain, 1938-1939.
Saṃyutta	Saṃyuttanikāya, éd. L. FEER, 5 vol. (PTS), London, 1884-1898.
— tr. GEIGER	W. GEIGER, *Saṃyutta Nikāya,* 2 vol., München, 1925-1930.
— tr. RH. D. WOODWARD	C. RHYS DAVIDS-F. L. WOODWARD, *Kindred Sayings,* 5 vol. (PTS), London, 1917-1930.
Sārattha	Sāratthappakāsinī, éd. F. L. WOODWARD, 3 vol. (PTS), London, 1929-1937.
Sarvadarśana	Sarvadarśanasaṃgraha, éd. ĀnSS N° 51, 1906.
— tr. COWELL-GOUGH	E. B. COWELL-A. E. GOUGH, *The Sarvadarśanasaṃgraha,* 4e éd., London, 1904.
Śatasāhasrikā	Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā, éd. P. GHOṢA (Bibl. Ind.), Calcutta, 1914.
Saundarānanda	éd. E. H. JOHNSTON (Panjab Univ. Publications), London, 1928.
— tr. JOHNSTON	E. H. JOHNSTON, *Nanda the Fair* (Panjab Un. Publications N° XIV), London, 1932.
SCHIEFNER, *Tibetische Lebensbeschreibung*	A. SCHIEFNER, *Eine tibetische Lebensbeschreibung Śākyamuni's,* St. Petersburg, 1851.
SCHIEFNER-RALSTON, *Tibetan Tales*	A. SCHIEFNER-W. RALSTON, *Tibetan Tales derived from Indian Sources,* London, 1906.
SCHMIDT, *Der Weise u. d. Thor*	I. J. SCHMIDT, *Der Weise und der Thor,* St. Petersburg, 1843.
SCHUBRING, *Lehre der Jainas*	W. SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas* (Grundriss d. IA Phil.), Berlin-Leipzig, 1935.
SENART, *Légende*	É. SENART, *Essai sur la légende du Buddha,* 1e éd., Paris, 1875.
SENART, *Piyadasi*	É. SENART, *Les inscriptions de Piyadasi,* 2 vol., Paris, 1881-1886.
Siddhi	Vijñaptimātratāsiddhi. — *La Siddhi de Hiuan tsang,* tr. et ann. par L. DE LA VALLÉE POUSSIN, 2 vol., Paris, 1928.
Śikṣāsamuccaya	éd. C. BENDALL (Bibl. Buddh. N° I), St-Pétersbourg, 1902.
— tr. BENDALL-ROUSE	C. BENDALL-W. H. D. ROUSE, *Compendium of Buddh. Doctrine,* London, 1922.
SMITH, *Early History*	V. A. SMITH, *The Early History of India,* 4e éd., Oxford, 1923.
SOOTHILL-HODOUS	A Dictionary of Chinese Buddhist Terms comp. by W. E. SOOTHILL-L. HODOUS, London, 1937.
SPAW	Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse. Berlin, depuis 1882.
STCHERBATSKY, *Buddhist Nirvāṇa*	TH. STCHERBATSKY, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa,* Leningrad, 1927.

STCHERBATSKY, *Central Conception* — TH. STCHERBATSKY, *The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word Dharma* (Prize Publication Fund N° VII), London, 1923.

Sukhāvatīvyūha — éd. M. MÜLLER (An. Ox.-Aryan Series, vol. I-Part II), Oxford, 1883.

— tr. MÜLLER — M. MÜLLER, *Buddhist Mahāyāna Texts* (SBE N° XLIX), Oxford, 1894.

Sumaṅgala — Sumaṅgalavilāsinī, éd. T. W. RHYS DAVIDS-E. CARPENTER-W. STEDE, 3 vol. (PTS), London, 1886-1932.

Sūtrālaṃkāra, tr. HUBER — E. HUBER, *Aśvaghoṣa. Sūtrālaṃkāra*, Paris, 1908.

Sūtrālaṃkāra — Mahāyānasūtrālaṃkāra, éd. S. LÉVI (BEHE N° 159), Paris, 1907.

— tr. LÉVI — S. LÉVI, *Mahāyānasūtrālaṃkāra* (BEHE N° 190), Paris, 1911.

Suttanipāta — éd. D. ANDERSEN-H. SMITH (PTS), London, 1913.

— tr. FAUSBÖLL — V. FAUSBÖLL, *The Suttanipāta* (SBE N° X). Oxford, 1881.

Suttanipāta Comm. — éd. H. SMITH, 2 vol. (PTS), London, 1916-1918.

Suvarṇaprabhāsa — Suvarṇabhāsottamasūtra, éd. J. NOBEL, Leipzig, 1937.

T — Taishô Issaikyô, éd. J. TAKAKUSU-K. WATANABE, 2.184 œuvres en 55 vol., Tôkyô, 1924-1929.
Cité de la manière suivante : T = Taishô, suivi du numéro de l'œuvre ; — k. = kiuan, suivi du numéro du rouleau ; — p. =page suivi du chiffre de la page, de l'indication de la colonne et, éventuellement, de l'indication de la ligne. Noter qu'il y a trois colonnes par page : colonne supérieure a, colonne moyenne b, colonne inférieure c. Exemple : T 1509, k. 2, p. 70 b 14, signifie : Œuvre n° 1509, deuxième rouleau, page 70, colonne moyenne, ligne 14.

Tāranātha — Tāranātha, *Geschichte des Buddhismus*, tr. A. SCHIEFNER, St. Petersburg, 1869.

Tattvasaṃgraha — éd. E. KRISHNAMACHARYA, 2 vol. (GOS N° XXX-XXXI), Baroda, 1926.

— tr. JHA — G. JHA, *The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita*, 2 vol. (GOS N° LXXX, LXXXIII), Baroda, 1937-1939.

Theragāthā — éd. H. OLDENBERG (PTS), London, 1883.

— tr. RH. D. — C. RHYS DAVIDS, *Psalms of the Brethren* (PTS), London, 1913.

Therīgāthā — éd. R. PISCHEL (PTS), London, 1883.

— tr. RH. D. — C. RHYS DAVIDS, *Psalms of the Sisters* (PTS), London, 1909.

THOMAS, *Buddhist Thought*	E. J. THOMAS, *The History of Buddhist Thought* (Hist. of Civilization), London, 1933.
THOMAS, *Life of Buddha*	E. J. THOMAS, *The Life of Buddha as Legend and History* (Hist. of Civilization), London, 1931.
Toch. Sprachreste	éd. E. SIEG-W. SIEGLING, T. I, Berlin-Leipzig, 1921.
TP	T'oung Pao, Leyden, depuis 1890.
Triṃśikā	éd. S. LÉVI (BEHE N° 245), Paris, 1925.
— tr. S. LÉVI	S. LÉVI, *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra* (BEHE N° 260), Paris, 1932.
TSP	E. BENVENISTE, *Textes sogdiens* (Mission Pelliot N° III), Paris, 1940.
TUCCI, *Pre-Diṅnāga*	G. TUCCI, *Pre-Diṅnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources* (GOS N° XLIX), Baroda, 1929.
Udāna	éd. P. STEINTHAL (PTS), London, 1885.
— tr. SEIDENSTÜCKER	K. SEIDENSTÜCKER, *Das Udāna*, Leipzig, 1920.
Udāna Comm.	éd. F. L. WOODWARD (PTS), London, 1926.
Udānavarga sanskrit	éd. N. P. CHAKRAVARTI (Mission Pelliot N° IV), Paris, 1930.
Udānavarga tibétain	éd. H. BECKH, Berlin, 1911.
Uttaratantra	tr. E. OBERMILLER, *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation* (Extrait des Acta Orientalia, IX, 1931).
Vajracchedikā	éd. M. MÜLLER (An. Ox. Aryan Series, Vol. I-Part I), Oxford, 1881.
— tr. WALLESER	tr. dans M. WALLESER, *Prajñā Pāramitā*, p. 140-158 (Quellen d. Religions-Geschichte), Göttingen-Leipzig, 1914.
Vajrasūcī	éd. A. WEBER (AKAW), Berlin, 1860.
Vasumitra	Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools... of Vasumitra's Treatise, tr. by J. MASUDA (Extrait de Asia Major, II, 1925).
Vibhaṅga	éd. C. RHYS DAVIDS (PTS), London, 1904.
Vigrahavyāvartanī	éd. K. P. JAYASWAL-R. SĀṄKṚTYĀYANA (Appendice au Journal of the Bihar and Orissa Research Society, vol. XXIII, 1937).
— tr. S. YAMAGUCHI	S. YAMAGUCHI, *Traité de Nāgārjuna : Pour écarter les vaines Discussions* (Extrait du Journal Asiatique, juil.-sept. 1929).
Viṃśikā (= Viṃśatikā)	éd.-tr. S. LÉVI (BEHE N° 245, 260), Paris, 1925-32.
Vinaya	Vinayapiṭaka, éd. H. OLDENBERG. 5 vol., London, 1879-1883.
— tr. HORNER	I. B. HORNER, *The Book of the Discipline*, vol. I. *Suttavibhaṅga* (SBB N° X), London, 1938.
— tr. RH. D.-OLDENBERG	T. W. RHYS DAVIDS-H. OLDENBREG, *Vinaya Texts*, 3 vol. (SBE N° XIII, XVII, XX), Oxford, 1881-1885.

Visuddhimagga	éd. C. RHYS DAVIDS, 2 vol. (PTS), London, 1920-1921.
— tr. NYANATILOKA	NYANATILOKA, *Der Weg zur Reinheit*, 2 vol., München, 1931.
VOGEL, *Mathurā*	J. PH. VOGEL, *La sculpture de Mathurā* (Ars Asiatica N° XV), Paris, 1930.
WALDSCHMIDT, *Bruchstücke*	E. WALDSCHMIDT, *Bruchstücke buddh. Sūtras aus dem Zentralasiatischen Sanskritkanon* (Klein. Sanskrit-Texte N° IV), Leipzig, 1932.
WALDSCHMIDT, *Gandhāra*	E. WALDSCHMIDT, *Gandhāra Kutscha Turfan*, Leipzig, 1925.
WALDSCHMIDT, *Legende*	E. WALDSCHMIDT, *Die Legende vom Leben des Buddha*, Berlin, 1929.
WINTERNITZ, *Literature* II	M. WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*, II. *Buddhist Lit. and Jaina Lit.*, Calcutta, 1933.
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Vienne, depuis 1887.
Yi tsing, tr. TAKAKUSU	J. TAKAKUSU, *A Record of buddhist Religion by I-tsing*, Oxford, 1896.
ZB	Zeitschrift für Buddhismus, München, de 1920 à 1931.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Berlin, depuis 1847.
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranistik, Leipzig, de 1922 à 1935.

TRAITÉ DE LA GRANDE VERTU DE SAGESSE

COMPOSÉ PAR

LE BODHISATTVA NĀGĀRJUNA

ET TRADUIT PAR LE

TRIPIṬAKADHARMĀCĀRYA KUMĀRAJĪVA

DU PAYS DE KOUTCHA

SOUS LES TS'IN POSTÉRIEURS

CHAPITRE PREMIER.

EXPOSÉ DES RAISONS

La Prajñāpāramitā est un grand chemin que le Buddha a parcouru,
La Prajñāpāramitā est une grande mer que le Buddha a épuisée,
Le vrai sens de la Prajñāpāramitā n'est pas fermé au Buddha :
Je m'incline devant la Prajñāpāramitā et le Buddha sans égal [1].

Destruction sans reste des deux vues d'existence et de non-existence [2],
Vrai Caractère des choses prêché par le Buddha,
Éternelle, stable, immuable, purifiant les passions :
Je m'incline devant la Loi vénérable du Buddha.

La noble Assemblée — une grande mer — cultive le champ de mérites [3],
Śaikṣa et Aśaikṣa lui servent d'ornement,
Elle a détruit la soif qui produit les renaissances [4],
Supprimé le sentiment du mien et extirpé sa racine [5].

[1] Les quatre premières stances sont un hommage au Triple Joyau *(triratna)* : le Buddha, la Loi *(dharma)* et la Communauté *(saṃgha)*. Dans la première, la Prajñāpāramitā est étroitement associée à l'éloge du Buddha car elle est la Mère des Buddha (cf. Mppś, T 1509, k. 4, p. 93 a ; k. 34, p. 314 a ; k. 70, p. 550 a. — Mahāprajñāpāramitāsūtra, T 220, k. 441, p. 224 c. — Pañcaviṃśati, T 223, k. 14, p. 323 b).

[2] La Vue de l'existence et de la non-existence *(bhavavibhavadṛṣṭi)*, encore appelée Vue de la croyance aux extrêmes *(antagrāhadṛṣṭi)*, consiste à croire à l'éternité *(śāśvata)* ou à l'anéantissement *(uccheda)*. Elle est formellement condamnée à plusieurs reprises par le Buddha et par Nāgārjuna. Cf. Saṃyutta, II, p. 17 : *Sabbam atthīti ayam eko anto, sabbaṃ natthīti ayaṃ dutiyo anto. Ete te ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti.* — Madh. Kārikā, XV, 10, p. 272-273 :

astīti śāśvatagrāho nāstīty ucchedadarśanam |
tasmād astitvanāstitve nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ ||

[3] C'est-à-dire le Buddha qui est le *puṇyakṣetra* par excellence.

[4] La *tṛṣṇā paunarbhavikī* qui « conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la convoitise, qui trouve çà et là son plaisir : la soif de plaisir, la soif d'existence, la soif d'impermanence » (Vinaya, I, p. 10).

[5] La croyance au moi et au mien *(ātmātmīyagrāha)* qui constitue la Satkāyadṛṣṭi.

Ayant renoncé aux choses du monde,
Elle est le siège de toutes les qualités.
Parmi toutes les assemblées elle est la première :
Je m'incline devant cette Assemblée pure et très méritante.

Ayant vénéré de tout cœur le Triple Joyau,
Je m'adresse aussi aux Sauveurs du monde, Maitreya, etc.,
A Śāriputra, le premier des sages,
A Subhūti, qui pratique l'*araṇāsamādhi* [1].

Je veux maintenant, selon mes forces, exposer
Le vrai sens de la Mahāprajñāpāramitā.
Je voudrais que les hommes de grand mérite et de noble savoir
Accordent toute leur attention à mes paroles.

Question. — Pour quelles raisons *(hetupratyaya)*, le Buddha prêche-t-il le *Mo ho pan jo po lo mi king* (Mahāprajñāpāramitāsūtra) [2] ? Ce n'est pas sans raison *(nidāna)* ni pour un motif *(kārya)* futile que les Buddha prêchent la loi *(dharmaṃ deśayati)*. C'est comme le *Siu mi* (Sumeru), roi des montagnes *(parvatarāja)*, qui ne tremble *(calati)* pas sans raison, ni pour un motif futile. Quelles sont donc ces graves raisons qui déterminent le Buddha à prêcher le Mahāprajñāpāramitāsūtra ?

Réponse. —

1. Dans les trois corbeilles *(tripiṭaka)*, le Buddha a développé toutes espèces de comparaisons *(dṛṣṭānta)*, mais comme il prêchait la loi à des Śrāvaka, il n'a pas parlé du chemin des Bodhisattva *(bodhisattvamārga)*. C'est seulement dans le *Tchong a han pen mo king* (Pūrvāparāntakasūtra du Madhyamāgama [3]) que le Buddha

[1] L'*araṇāsamādhi* est le pouvoir d'empêcher la naissance de la passion d'autrui. On trouvera la bibliographie du sujet dans Saṃgraha, p. 53*. — Subhūti est le premier des *araṇavihārin* (Aṅguttara, I, p. 24) ; voir à son sujet M. WALLESER, *Die Streitlosigkeit des Subhūti*, Heidelberg, 1917.

[2] Par Mahāprajñāpāramitāsūtra, l'auteur entend vraisemblablement l'ensemble de la littérature des Prajñā et, plus spécialement, la Pañcaviṃśati dont le Mppś est le commentaire.

[3] Le *Pen mo king* « Sūtra du début et de la fin » est connu par trois recensions chinoises : 1. Le *Chouo pen king* du Tchong a han, T 26 (nº 66), k. 13, p. 508 c-511 c ; — 2. Le *Kou lai che che king*, T 44, p. 829 b-830 c ; — 3. Le *Po p'o li king* du Hien yu king, T 202 (nº 57), k. 12, p. 432 b-436 c. — Le titre sanskrit *Pūrvāparāntakasūtra* a pour témoins deux citations du Karmavibhaṅga, p. 39 et 67 ; le titre tibétain, *Sṅon daṅ phyi mthaḥi mdo*, est connu par une citation du

a fait au Bodhisattva *Mi lö* (Maitreya) la prédiction *(vyākaraṇa)* suivante : « Toi, plus tard, tu seras Buddha sous le nom de Maitreya »[1]. Mais, là non plus, il n'a rien dit des diverses pratiques des Bodhisattva *(bodhisattvacaryā)*. Ici, le Buddha veut exposer à Maitreya, etc., les pratiques des Bodhisattva, c'est pourquoi il prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra. 58 a

2. En outre, il y a des Bodhisattva qui cultivent *(bhāvayanti)* la concentration de la commémoration des Buddha *(buddhānusmṛtisamādhi)*[2]. Pour qu'ils progressent dans cette concentration *(samādhi)*, le Buddha leur prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra. Ainsi, au premier chapitre de la Prajñāpāramitā, il est dit : « Le Buddha, manifestant les fondements de son pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)*, fait jaillir des rayons *(raśmi)* dorés *(suvarṇarūpa)* qui illuminent, dans les dix directions *(daśadiś)*, des univers aussi nombreux que les sables du Gange *(gaṅgānadīvālukopama lokadhātu)*. Montrant son grand corps *(mahākāya)* à l'éclat pur *(viśud-*

Maitreyavyākaraṇa, v. 2. — Sur ce sūtra, voir en dernier lieu S. Lévi, *Maitreya le consolateur*, ML, II, p. 362-363.

La littérature maitreyenne est considérable, mais de date plutôt tardive :

Sources pâlies. — Dīgha, III, p. 75 sq. ; Suttanipāta, *Ajitamāṇavapucchā*, v. 1032-1039, et *Tissametteyyamāṇavapucchā*, v. 1040-1042 ; Milinda, p. 159 ; Atthasālinī, p. 361, 415, 431 ; Visuddhimagga, II, p. 434 ; Mahāvaṃsa, XXXII, v. 81 sq. ; Anāgatavaṃsa, JPTS, 1886.

Sources sanskrites et chinoises. — Mahāvastu, I, p. 51 ; III, p. 246 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 135, p. 698 b ; Chouen tcheng li louen, T 1562, k. 38, p. 559 a ; Kośa, III, p. 193 ; VII, p. 120 ; IX, p. 269 ; Kośavyākhyā, p. 21, 293 ; Siddhi, p. 176, 418, 622, 737, 772 ; Maitreyavyākaraṇa, éd. S. Lévi, ML, II, p. 381-402 ; T 348, 349, 1143, 1525.

Sources d'Asie centrale.— En iranien oriental, la Maitreyasamiti ; en tokharien, les fragments du Maitreyasamitināṭaka *(Toch. Sprachreste*, p. 254 en note) ; en sogdien, les TSP de Benveniste, p. 29, 115.

Travaux modernes. — N. Péri, BEFEO, XI, 1911, p. 439-457 ; P. Demiéville, BEFEO, XX, 1920, p. 158 ; XXIV, 1924, p. 240-241 ; Przyluski, *Le N.-O. de l'Inde*, p. 58 ; *Le Parinirvāṇa*, p. 161 ; *Aśoka*, p. 169, 178, 205, 332 ; *La croyance au Messie dans l'Inde et dans l'Iran*, RHR, t. C, N° 1, juil.-août 1929, p. 1-12 ; *Un dieu iranien dans l'Inde*, RO, VII, 1931, p. 1-9 ; S. Lévi, *Les seize Arhat*, Extrait du JA de 1916, p. 14, 53 ; *Le sūtra du sage et du fou*, JA, oct.-déc. 1925, p. 320-326 ; *Maitreya le consolateur*, ML, II, p. 355-402 ; E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin, 1928.

[1] Pūrvāparāntakasūtra, T 26, k. 13, p. 511 a : Plus tard, dans bien longtemps, lorsque la durée de la vie humaine sera de 80.000 ans, tu seras Buddha, sous le nom de Maitreya Tathāgata, Arhat ... — Dīgha, III, p. 75 : *asītivassasahassāyukesu bhikkhave manussesu Metteyyo nāma bhagavā loke uppajjissati, arahaṃ...* ; Tch'ang a han, T 1 (n° 6), k. 6, p. 41 c.

[2] Sur le *buddhānusmṛtisamādhi*, ci-dessous, k. 7, p. 108 c-109 b.

dhāvabhāsa) et aux couleurs variées *(nānāvidharūpa)*, il remplit l'espace *(ākāśa)*. Le Buddha, au milieu de l'assemblée *(parṣad)*, est droit *(ṛju)*, beau *(abhirūpa)*, sans égal *(asama)*, pareil au Sumeru, roi des montagnes, au milieu de la grande mer »[1]. Les Bodhisattva, voyant ce miracle *(prātihārya)* du Buddha, progressent toujours davantage dans la concentration de la commémoration du Buddha. C'est pour cette raison que le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra.

3. En outre, le Bodhisattva[2], au moment de sa naissance *(janman)*, fait jaillir de grands rayons *(raśmi)* qui remplissent les dix régions *(daśadiś)*, parcourt sept pas *(saptapāda)* et contemple les quatre régions *(caturdiśaḥ parīkṣate)* ; poussant le cri du lion *(siṃhanāda)*, il dit cette stance :

> Je suis né, mes naissances sont terminées :
> Ceci est ma toute dernière existence.
> J'ai obtenu la délivrance,
> Désormais je sauverai les êtres[3].

[1] Le miracle du Buddha est décrit k. 7, p. 111 a.

[2] Ce paragraphe contient une biographie du Buddha. Si courte et si banale qu'elle soit, elle contient certains détails révélateurs qui permettent de la situer dans l'évolution de la légende du Buddha. Elle est postérieure aux fragments biographiques épars dans les Nikāya-Āgama, dont la Nidānakathā n'est que le développement. Par contre, elle présente plusieurs points de contact avec les biographies suivies du Buddha : section du Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Mahāvastu, Lalitavistara, Buddhacarita, Vies en chinois (T 184-192). — Renvoyons une fois pour toutes aux travaux modernes de : Beckh, *Buddhismus*, I ; Kern, *Histoire*, I, p. 19-291 ; Kern, *Manual*, p. 12-46 ; Oldenberg, *Bouddha*, p. 83-225 ; Pischel, *Leben*, p. 21-49 ; Senart, *Légende* ; Thomas, *Life of Buddha* ; Waldschmidt, *Legende*.

[3] Mus, *Barabuḍur*, p. 475-576, a une étude sur « Les sept pas du Buddha et la doctrine des terres pures », dans laquelle il cherche, avec sa maîtrise habituelle, à dégager le symbolisme de ce trait légendaire. J'ajoute quelques renseignements tirés des sources chinoises. Pour procéder par ordre, il faut examiner successivement les Nikāya-Āgama, les Vinaya, enfin les Vies du Buddha.

1°. Majjhima, III, p. 123 : *Sampatijāto, Ānanda, bodhisatto samehi pādehi patiṭṭhahitvā uttarābhimukho sattapadavītihārena gacchati, setamhi chatte anuhīramāne sabbā ca disā viloketi, āsabhiñ ca vācaṃ bhāsati : aggo 'haṃ asmi lokassa, seṭṭho 'haṃ asmi lokassa, jeṭṭho 'haṃ asmi lokassa, ayaṃ antimā jāti, na 'tthi dāni punabbhavo ti.* — Tr. Aussitôt né, le Bodhisattva plante ses pieds à plat sur le sol et, tourné vers le nord, fait sept enjambées (double pas), un parasol blanc porté à sa suite. Il considère aux alentours toutes les régions et dit de sa voix de taureau : « Je suis le premier du monde, je suis le meilleur du monde, je suis l'aîné du monde ; ceci est ma dernière naissance ; il n'y aura plus désormais pour moi de nouvelle existence ». 2°. Dans Dīgha, II, p. 15, les mêmes gestes et les

Après ce serment, il se met à grandir. Il décide de quitter ses parents et sort de la maison *(pravrajita)* pour cultiver *(bhāvayati)*

mêmes paroles sont attribués, en termes identiques, à tous les futurs Buddha.

Par contre, dans les passages correspondants des Āgama chinois, on note des divergences assez considérables.

3°. Tchong a han, T 26 (n° 32), k. 8, p. 470 b : J'ai entendu dire que Bhagavat, au moment de sa naissance, fit sept pas, sans crainte, frayeur ni effroi.

4°. Tch'ang a han, T 1 (n° 1), k. 1, p. 4 b-c : Le Bodhisattva Vipaśyin, à sa naissance, sortit du côté droit de sa mère, et ses pensées n'étaient pas troublées. Sorti du côté droit, il descendit à terre et fit sept pas, sans le soutien de personne. Il considéra aux alentours les quatre régions et, levant la main, dit : « Seul, je suis l'aîné *(jyeṣṭha)* du ciel et de la terre. Je ferai traverser aux êtres la naissance *(jāti)*, la vieillesse *(jarā)*, la maladie *(vyādhi)* et la mort *(maraṇa)* ». — Ici, « faire traverser » a le sens de « faire échapper à », « sauver de ».

Dans les Vinaya nous rangeons, non seulement le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, mais encore le Mahāvastu qui se présente comme le Vinaya de la section lokottaravādin des Mahāsāṃghika.

5°. Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 2, p. 108 a : Le Bodhisattva, selon la règle ordinaire, après sa naissance, se tint debout sur la terre. Sans le soutien de personne, il fit sept pas. Considérant les quatre régions, il dit ces paroles : « Ceci est la région de l'Est : je suis le premier *(agra)* de tous les êtres ; ceci est la région du Sud : je suis digne des offrandes *(pūjā)* des êtres ; ceci est la région de l'Ouest : je suis maintenant prédestiné *(niyata)*, je ne subirai plus de renaissance *(punarbhava)* ; ceci est la région du Nord : je suis maintenant sorti de la grande mer du Saṃsāra ». — Comparer Rockhill, *Life*, p. 16.

6°. Mahāvastu, II, p. 20 : *Bodhisatvo smṛto saṃprajāno mātaram abādhayamāno dakṣiṇapārśvena prādurbhavati ... Bodhisatvo garbhāvāsapariśrānto sapta padāni kramati.*

jātamātro ca vikrame sapta vikramate bhuvi |
diśāṃ ca praviloketi mahāhāsaṃ ca ūhati ||

Tr. Le Bodhisattva, conscient et réfléchi, sans blesser sa mère, apparaît du côté droit. Fatigué du séjour dans la matrice, il fait sept pas. Aussitôt né, il fit sept pas sur le sol, examina les régions et fit résonner le grand rire.

7°. Deux biographies du Buddha, le Sieou hing pen k'i king, T 184, k. 1, p. 463 c, traduit en 207 par Ta li, et le T'ai tseu jouei ying pen k'i king, T 185, k. 1, p. 473 c, traduit entre 222-229 par Tche k'ien, relatent la naissance du Buddha en des termes presque identiques : Il naquit du côté droit et descendit à terre. Il fit sept pas et, levant la main, dit : « Je suis l'aîné du ciel et de la terre. Le triple monde *(traidhātuka)* est tout entier douleur. Je l'apaiserai ».

Par contre, les diverses recensions du Lalitavistara présentent des différences notables. La plus ancienne, celle de Dharmarakṣa (T 186) date de 308 ; la plus récente, celle de Divākara (T 187) date de 683, et se rapproche davantage du texte sanskrit.

8°. P'ou yao king, T 186, k. 2, p. 494 a : Alors le Bodhisattva naquit du côté

le chemin sans supérieur *(anuttaramārga)*. Au milieu de la nuit,

droit et se vit soudain sur un lotus précieux *(ratnapadma)*. Il descendit à terre et fit sept pas. Faisant entendre les accents de Brahmā *(brahmasvara)*, il dit [d'un ton] extraordinaire : « Je sauverai le ciel et la terre. Je suis l'aîné *(jyeṣṭha)* des dieux et des hommes. Je trancherai les douleurs du Saṃsāra. Sans supérieur *(anuttara)* dans le triple monde, j'enverrai à tous les êtres la paix éternelle de l'Inconditionné *(asaṃskṛta = nirvāṇa)* ».

9°. Fang kouang ta tchouang yen king, T 187, k. 3, p. 553 a, comparé au texte sanskrit du Lalitavistara, p. 84 (tr. FOUCAUX, p. 78) : Au terme de dix mois accomplis, le Bodhisattva sortit du côté droit de sa mère, conscient et réfléchi, sans être atteint par les taches du sein de la mère. Il considère l'univers et voit que personne n'est semblable à lui.

T 187.

Alors le Bodhisattva, doué de réflexion, de jugement et de pensée droite, sans emprunter de soutien, fit de lui-même sept pas vers le Nord. Partout sous ses pieds naissaient des lotus. Alors le Bodhisattva, exempt de crainte et de terreur, dit ces mots : « J'ai obtenu tous les bons Dharma. Je les prêcherai aux êtres ».

Texte sanskrit.

Atha tasmin samaye bodhisattvaḥ siṃha iva vigatabhayabhairavo 'saṃtrastaḥ. astambhī sucintitaṃ smṛtvā cintayitvā sarvasattvānāṃ cittacaritāni jñātvā aparigṛhīto bodhisattvaḥ pūrvāṃ diśam abhimukhaḥ saptapadāni prakrāntaḥ. pūrvaṃgamo bhaviṣyāmi sarveṣāṃ kuśalamūlānāṃ dharmāṇām. [tasya prakramata upary antarīkṣe 'parigṛhītaṃ divyaśvetavipulachattraṃ cāmaraśubhe gacchantam anugacchanti sma]. yatra yatra ca bodhisattvaḥ padam utkṣipati sma tatra tatra padmāni prādurbhavanti sma.

Puis, face à la région du Sud, il fit sept pas et dit : « Je mérite de recevoir les offrandes des dieux et des hommes ».

Dakṣiṇāṃ diśam abhimukhaḥ saptapadāni prakrāntaḥ. dakṣiṇīyo bhaviṣyāmi devamanuṣyāṇām.

Puis, face à la région de l'Ouest, il fit sept pas et dit : « Dans le monde je suis l'aîné, je suis le meilleur. Ceci est ma dernière naissance. Je mettrai fin à la naissance, à la vieillesse, à la maladie et à la mort ».

Paścimāṃ diśam abhimukhaḥ saptapadāni prakrāntaḥ. [saptame pade sthitvā siṃha ivāhlādanātmikāṃ vācaṃ bhāṣate sma.] ahaṃ loke jyeṣṭho 'haṃ loke śreṣṭhaḥ. iyaṃ me paścimā jātiḥ. kariṣyāmi jātijarāmaraṇaduḥkhasyāntam.

Puis, face à la région du Nord, il fit sept pas et dit : « Je serai sans supérieur parmi tous les êtres ».

Uttarāṃ diśam abhimukhaḥ saptapadāni prakrāntaḥ. anuttaro bhaviṣyāmi sarvasattvānām.

Puis, face à la région inférieure, il fit sept pas et dit : « Je triompherai de toutes les troupes de Māra et, pour détruire les douleurs des enfers, feu, etc., j'enverrai le grand nuage de la loi, je ferai tomber la grande pluie de la loi, et ainsi les êtres jouiront d'un bonheur complet ».

Adhastād diśam abhimukhaḥ saptapadāni prakrāntaḥ. nihaniṣyāmi Māraṃ ca Mārasenāṃ ca. sarvanairayikāṇāṃ ca nirayāgnipratighātāya mahādharmameghavṛṣṭiṃ varṣiṣyāmi yena te sukhasamarpitā bhaviṣyanti.

il se lève et contemple les dames d'honneur et les courtisanes

Puis, face à la région supérieure, il fit sept pas et dit : « Je serai visible pour tous les êtres ».

Upariṣṭād diśam abhimukhaḥ saptapadāni prakrānta [*ūrdhaṃ cāvalokayati sma*]. *ullokanīyo bhaviṣyāmi sarvasattvānām.*

10°. Yi tch'ou p'ou sa pen k'i king, T 188, p. 618 a : Le prince naquit le huitième jour de la quatrième lune à minuit. Il sortit du côté droit de sa mère et descendit à terre. Il fit sept pas levant les pieds à une hauteur de quatre pouces et ses pieds ne foulaient pas le sol. Levant alors la main droite, il dit : « Je suis l'aîné *(jyeṣṭha)* du ciel et de la terre, personne ne me dépasse ».

11°. Kouo k'iu hien tsai yin kouo king, T 189, k. 1, p. 627 a : Le prince royal naquit du côté droit, descendit sur un lotus formé des sept joyaux *(saptaratnapadma)* et fit sept pas. Levant la main droite, il poussa le cri du lion *(siṃhanāda)*: « Parmi les dieux et les hommes, je suis l'aîné *(jyeṣṭha)*, le meilleur *(śreṣṭha)*. L'infinie transmigration est désormais finie [pour moi]. Ma [dernière] existence sera utile à tous, dieux et hommes ».

12°. Fo pen hing tsi king, T 190, k. 8, p. 687 b : Le Bodhisattva, après sa naissance et sans le soutien de personne, fit sept pas dans chacune des quatre régions. A chaque pas, sous ses pieds, naissait un grand lotus. Quand il eut fait ces sept pas, il considéra les quatre régions : ses yeux ne clignaient pas, sa bouche proférait des paroles. Regardant d'abord la région de l'Est, il s'exprima d'une manière qui n'avait rien d'enfantin, en un langage correct basé sur des stances régulières : « Dans le monde, je suis le vainqueur par excellence. A partir d'aujourd'hui mes naissances sont terminées ». — Cf. BEAL, *Romantic Legend*, p. 44.

13°. Buddhacarita, I, v. 14-15 :

anākulānyubjasamudgatāni niṣpeṣavad vyāyatavikramāṇi |
tathaiva dhīrāṇi padāni sapta saptarṣitārāsadṛśo jagāma ||
bodhāya jāto 'smi jagaddhitārtham antyā bhavotpattir iyaṃ mameti |
caturdiśaṃ siṃhagatir vilokya vāṇīṃ ca bhavyārthakarīm uvāca ||

Tr. JOHNSTON, p. 4 : He who was like the constellation of the Seven Seers walked seven steps with such firmness that the feet were lifted up unwavering and straight and that the strides were long and set down firmly. And looking to the four quarters with the bearing of a lion, he uttered a speech proclaiming the truth : « I am born for Enlightenment for the good of the world ; this is my last birth in the world of phenomena ». — Comparer Fo so hing tsan, T 192, k. 1, p. 1 b.

14°. La légende d'Aśoka relate aussi brièvement la naissance du Bodhisattva : cf. Divyāvadāna, p. 389 :

jātamātreha sa muniḥ prakrāntaḥ saptapadaṃ bhuvi ||
caturdiśam avalokya vācaṃ bhāṣitavān purā |
iyaṃ me paścimā jātir garbhāvāsaś ca paścimaḥ ||

Tr. Aussitôt né, l'ascète fit sept pas sur le sol et, considérant les quatre régions, proféra cette parole : « Ceci est ma dernière naissance et mon dernier séjour dans la matrice ». — Passage identique dans A yu wang tchouan, T 2042, k. 1, p. 103 a ; A yu wang king, T 2043, k. 2, p. 136 c-137 a. Cf. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 251.

D'aspect plus ancien, la portion de la légende d'Aśoka incorporée dans le Saṃyuktāgama chinois, Tsa a han, T 99 (n° 604), k. 23, p. 166 b-c : Le Tathāgata naquit ici. A sa naissance, il fit sept pas. Regardant les quatre régions, il leva la

(veśyā) de son harem *(antaḥpura)*; leurs formes ressemblaient à un cadavre fétide [1]. Il ordonne à *Tch'ö ni* (Chaṇḍaka) de seller *(kalpayati)* son cheval blanc [2]. A minuit, il passe les remparts, parcourt douze milles *(yojana)* et arrive à l'ermitage *(āśrama)* habité par le ṛṣi *Po k'ie p'o* (Bhārgava)[3]. Avec un couteau, il se coupe

main et indiqua le ciel : « Ceci est ma dernière existence, j'obtiendrai le chemin sans supérieur. Parmi les dieux et les hommes, je suis sans supérieur *(anuttara)*, je suis l'aîné *(jyeṣṭha)* ».

15°. La Nidānakathā, p. 53, dépend visiblement de la version canonique : *Evaṃ catasso disā ca catasso anudisā ca heṭṭhā uparīti dasa pi disā anuviloketvā attano sadisaṃ adisvā ayaṃ uttarā disā ti sattapadavītiharena agamāsi Mahābrahmunā setacchattaṃ dhāriyamāno Suyāmena vālavījaniṃ aññehi ca devatāhi sesarājakakudhabhaṇḍahatthāhi anugammamāno, tato sattamapade ṭhito aggo 'ham asmi lokassā 'ti ādikaṃ āsabhiṃ vācaṃ nicchārento sīhanādaṃ nadi.*

16°. Références à des sources plus récentes dans Kern, *Manual*, p. 13-14.

Il ressort de l'examen de ces sources que les premières paroles du Buddha sont intimement liées à la promenade des sept pas et à l'examen des points cardinaux. L'ensemble constitue un thème légendaire dont le symbolisme, je le crains, nous reste fermé, mais dont les transformations successives se laissent deviner.

Le Bodhisattva fait sept pas dans une seule direction, le Nord probablement (n° 1-4, 6-8), ou dans quatre (n° 5), ou dans six (n° 9), ou dans dix (n° 15). — Il fait ces pas, les pieds posés à plat sur le sol (n° 1-8, 13-15), ou reposant sur un lotus (n° 9, 11, 12), ou surélevés du sol à une hauteur de quatre pouces (n° 10).

Selon qu'il se dirige dans une ou plusieurs directions, le Bodhisattva fait une seule déclaration (n° 1-4, 7-8, 10-15), ou quatre (n° 5), ou six (n° 9). Dans un texte seulement, il se contente de rire (n° 6). — Le sens de ses paroles varie considérablement : tantôt il se proclame le premier du monde, le vainqueur de la transmigration (n° 1, 2, 5, 10, 12-15), tantôt il se présente en sauveur du monde (n° 7), tantôt enfin il se donne, à la fois, comme maître et sauveur (n° 8, 9, 11). Ces variations sont attribuables vraisemblablement à des influences d'écoles : sectes rationalistes (Sthavira et Sarvāstivādin) d'une part, sectes supranaturalistes (Mahāsāṃghika, Mahāyāna) d'autre part. Mais les monuments figurés ont eu également leur répercussion sur la fixation de la légende bouddhique. Cf. Foucher, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 305-308.

[1] Sommeil des femmes : Ken pen chouo ... p'o seng che, T 1450, k. 4, p. 115 b (Rockhill, *Life*, p. 24) ; Mahāvastu, II, p. 159 ; Lalitavistara, p. 205-208 (tr. Foucaux, p. 180-183) ; Buddhacarita, V, v. 43-66 (tr. Johnston, p. 69-74) ; Lieou tou tsi king, T 152 (n° 78), k. 7, p. 41 b-42 a (tr. Chavannes, *Contes*, I, p. 270-274) ; Nidānakathā, p. 61. Voir également les biographies chinoises, T 184-194, et Beal, *Romantic Legend*, p. 130.

[2] Kaṇṭhaka, son coursier bien connu.

[3] L'arrêt du Bodhisattva à douze *yojana* de Kapilavastu, dans l'ermitage du ṛṣi Bhārgava (ou Vaśiṣṭha) est signalé dans Ken pen chouo ... p'o seng che, T 1450, k. 4, p. 117 b ; Mahāvastu, II, p. 164 ; Fo pen king tsi king, T 190, k. 17, p. 733 b-c ; Buddhacarita, VI, v. 1. — Selon la Nidānakathā, p. 64, le

les cheveux *(asipaṭṭena cūḍāṃ chinnati)* [1], et échange ses beaux habits *(vastra)* contre un froc *(saṃghāṭī)* grossier [2]. Sur les bords

Bodhisattva parcourt trente *yojana* d'une seule traite jusqu'à la rivière Anomā ; dans le Lalitavistara, p. 225 , il traverse le pays des Śākya, des Koḍya et des Malla, pour arriver, au point du jour, à la ville d'Anuvaineya des Maineya.

[1] Coupe de la chevelure ; p. ex. dans Nidānakathā, p. 64-65, tr. KERN, *Histoire*, I, p. 55-56 : Il pensa : « Cette riche chevelure ne convient pas à un moine; il ne serait pas non plus convenable que le Bodhisattva se fît couper les cheveux par un autre ; c'est pourquoi je les couperai moi-même avec mon épée ». Sur quoi il prit son épée de la main droite, sa chevelure de la main gauche ; de cette manière il se coupa les cheveux si courts qu'ils n'eurent qu'une longueur de deux pouces et couvrirent ainsi sa tête, bouclés vers la droite. Pendant toute sa vie, sa chevelure conserva cette longueur ; la moustache eut une longueur correspondante. Jamais, depuis ce jour-là, il n'eut besoin de se tailler les cheveux ou la barbe. Le Bodhisattva prit la chevelure avec le bijou du sommet de la tête et la jeta en l'air en se disant : « Si je suis destiné à devenir un Buddha, qu'alors ma chevelure reste suspendue dans le vide ; sinon qu'elle retombe par terre *(sac' āhaṃ Buddho bhavissāmi ākāse tiṭṭhatu, no ce bhūmiyaṃ patatu)* ». La chevelure s'éleva dans l'air à la hauteur d'un *yojana* et resta ainsi suspendue. Indra, le roi du ciel, voyant cela, l'intercepta dans une boîte en or, et fonda, dans son paradis, le sanctuaire du Bijou du sommet de la tête *(cūlāmaṇicetiya)*. C'est ce qui est exprimé dans les vers :

La chevelure, parfumée d'un baume odoriférant,
Le plus sublime des êtres la coupa et la lança en l'air,
Où Indra à mille yeux la saisit respectueusement
Dans une boîte à bijoux, toute en or.

— Pour une fois, le récit correspondant du Lalitavistara, p. 225 (tr. FOUCAUX, p. 197), est plus sobre de détails : Il vint encore à la pensée du Bodhisattva : « Comment donc conserver une touffe de cheveux, après être devenu religieux errant ? » Et coupant, avec son épée, sa touffe de cheveux, il la jeta au vent. Elle fut recueillie par les dieux Trāyastriṃśa pour l'honorer ; et, aujourd'hui encore, a lieu, chez les dieux Trāyastriṃśa, la fête de la touffe des cheveux. Là aussi fut bâti un Caitya ; aujourd'hui encore il est connu sous le nom de Cūḍāpratigrahaṇa. — Récits parallèles dans Wou fen liu, T 1421, k. 15, p. 102 b ; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 18, p. 737 c.

[2] Échange des vêtements : Nidānakathā, p. 65 (tr. KERN, *Histoire*, I, p. 56) : Puis le Bodhisattva pensa : « Ces vêtements de fine mousseline de Bénarès ne conviennent pas à un moine ». Il n'avait cependant pas d'autres habits pour se vêtir. C'est ce que comprit un de ses anciens compagnons du temps du Buddha Kāśyapa. Il s'appelait Ghaṭīkāra et il ressentait pour son ancien camarade [Jyotipāla, cf. Mahāvastu, I, p. 319] une amitié qui n'avait pu s'affaiblir pendant les milliers d'années qui s'étaient écoulés entre l'apparition des deux Buddha. Voyant que son camarade avait quitté sa maison et ses biens pour se faire moine, il résolut d'aller le trouver et de lui apporter tout ce dont un moine a besoin :

Trois vêtements et un pot à aumônes,
Un couteau, une aiguille, une ceinture,
De plus, un filtre, ce sont là les huit
Objets nécessaires à un moine mendiant.

de la rivière *Ni lien chan* (Nairañjanā), durant six années (*ṣaḍ-varṣa*), il pratique l'ascèse (*duṣkaracaryā*) ; il ne mange qu'un grain de sésame (*tila*) ou qu'un grain de riz (*taṇḍula*) par jour [1]. Toutefois il se dit : « Cette façon de vivre (*vihāra*) n'est pas la bonne voie (*mārga*) ». Alors le Bodhisattva abandonne la pratique de l'ascèse (*duṣkaracaryāvihāra*), se rend sous l'arbre de l'illumination (*bodhi-druma*) et s'assied sur le siège du diamant (*vajrāsana*). Le roi Māra, avec sa troupe de dix-huit *nayuta* de guerriers, vient pour le supprimer, mais le Bodhisattva, par la force de sa sagesse (*prajñā*) et de ses qualités (*guṇa*), défait la troupe de Māra (*mārasenā*) [2]. Il obtient alors la suprême et parfaite illumination (*anuttarasamyak-*

— Mais le Mppś se rapproche plutôt du récit contenu dans le Lalitavistara, p. 225-226 (tr. FOUCAUX, p. 197). Il vint encore à la pensée du Bodhisattva : « Comment donc, après être devenu un religieux errant, conserver des vêtements de Bénarès ? Si je pouvais avoir des vêtements rougeâtres (*kāṣāya*) convenables pour demeurer dans la forêt, ce serait bien ». Alors il vint à la pensée des dieux Śuddhāvāsakāyika : « Le Bodhisattva a besoin de vêtements rougeâtres ». Et là un fils des dieux faisant disparaître sa forme divine, se tint devant le Bodhisattva, revêtu d'un vêtement rougeâtre. Alors le Bodhisattva lui dit : « Toi, ami, si tu me donnais des vêtements rougeâtres, je te donnerais, moi, des vêtements de Bénarès... ». Alors le fils d'un dieu, sous la forme d'un chasseur, donna au Bodhisattva les vêtements rougeâtres et prit ceux de Bénarès. Puis ce fils d'un dieu, rempli de respect, ayant, avec ses deux mains, mis ces vêtements sur sa tête, se rendit dans le monde des dieux, afin de les faire honorer ... Là aussi, un Caitya fut bâti et, aujourd'hui encore, ce Caitya est connu sous le nom de Kāṣāyagrahaṇa. — Récit identique pour les détails principaux dans Mahāvastu, II, p. 195 ; Buddhacarita, VI, v. 60-63.

[1] Jeûne du Bodhisattva à Uruvilvā, sur la Nairañjanā. D'après la tradition canonique, Majjhima, I, p. 245 (sūtra sans correspondants dans les Āgama chinois), la nourriture du Buddha se compose d'un peu de soupe (*yūsa*) aux haricots (*mugga*), aux vesces (*kulattha*), aux pois chiches (*kaḷāya*) ou aux pois (*hareṇuka*). — Par contre, dans la tradition sanskrite, le Buddha réduit successivement sa nourriture journalière à un kola, à un grain de riz (*taṇḍula*), puis à un grain de sésame (*tila*) : cf. Lalitavistara, p. 254, l. 3 ; p. 255, l. 8 ; p. 255, l. 15 ; Mahāvastu, II, p. 125, l. 10 ; p. 126, l. 16 ; p. 128, l. 4. C'est évidemment à cette dernière tradition que se rattachent le Mppś et, chose plus curieuse, la Nidānakathā, p. 67 : *Bodhisatto pi kho « koṭippattaṃ dukkarakārikaṃ karissāmīti » ekatilataṇḍulādīhi pi vītināmesi, sabbaso pi āhārūpacchedaṃ akāsi, devatāpi lomakūpehi ojaṃ upasaṃharamānā paṭikkhipi.* — Sur la vie ascétique du Buddha, une bonne étude de sources dans J. DUTOIT, *Die duṣkaracaryā des Bodhisattva in der buddhistischen Tradition*, Strassburg, 1905. Voir notamment p. 11, 21, 23, 36, sur la nourriture du Buddha.

[2] THOMAS, *Life of Buddha*, p. 68, a fait remarquer que, dans le récit canonique (Majjhima, I, p. 237) des austérités et de l'illumination du Buddha, il n'est question ni de l'arbre de la Bodhi ni de la tentation de Māra. Le Mppś dépend donc ici de sources plus récentes comme le Padhānasutta (Suttanipāta, v. 425-449 ; Nidānakathā, p. 70-75 ; Buddhacarita, ch. XII, v. 112-118, XIII, XIV ; Lalitavistara, ch. XX-XXII ; Mahāvastu (en désordre), II, p. 267-270, 276-283, 304-315, 340-349. Voir E. WINDISCH, *Māra und Buddha*, Leipzig, 1895, p. 229, 332-335.

saṃbodhi). Alors les maîtres du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, à savoir les Brahmakāyikadeva et leur roi *Che k'i* (Mahābrahmā śikhin) les dieux du Rūpadhātu, *Che t'i houan yin* (Śakradevendra), les dieux du Kāmadhātu avec les Cāturmahārājika, vinrent auprès du Buddha et invitèrent *(adhyeṣayanti)* Bhagavat à faire tourner la roue de la loi *(dharmacakra)*. Et le Bodhisattva se souvenant de son vœu antérieur *(pūrvapraṇidhāna)*, de sa grande bienveillance *(mahāmaitrī)* et de sa grande compassion *(mahākaruṇā)*, accepta leur invitation *(adhyeṣaṇā)* et prêcha la loi, à savoir les Dharma **58 b** profonds *(gambhīradharma)* et la Prajñāpāramitā [1]. C'est pourquoi le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra.

4. En outre, il y a des hommes qui pensent que le Buddha n'est pas omniscient *(sarvajña)* [2]. Pourquoi ? « Les Dharma, disent-ils, sont infinis *(apramāṇa)* et innombrables *(asaṃkhyeya)* ; comment un seul homme pourrait-il les connaître tous » [3] ? Le Buddha réside dans la Prajñāpāramitā véridique *(bhūtalakṣaṇa)* et pure comme l'espace *(ākāśaśuddha)* ; dans des textes infinis *(apramāṇa)* et innombrables *(asaṃkhyeya)*, il a donné lui-même l'assurance : « Je suis omniscient *(sarvajña)*, je veux détruire les doutes de tous les êtres *(sarvasattvasaṃśayacchedaka)* » [4]. C'est pourquoi il prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra.

[1] Selon l'interprétation du Mppś, lorsque Brahmā invite le Buddha à prêcher la loi (ci-dessous, k. 1, p. 63 a-b), il s'agit de la loi bouddhique tout entière, sans distinction de Véhicules. En réponse à cette invitation le Buddha prêchera, non seulement les quatre vérités saintes, pièce centrale du Hīnayāna, mais encore les « Dharma très profonds et la Prajñāpāramitā », base de la dogmatique mahāyāniste. On a reconnu depuis longtemps que les deux Véhicules se réclament d'un même maître, le Buddha Śākyamuni, relatent sa vie et son apostolat à peu près dans les mêmes termes et prétendent tenir de lui leurs principaux textes.

[2] Ci-dessous, k. 2, p. 73 b, 74 b.

[3] Même objection, k. 2, p. 74 b 27.

[4] Le problème de l'omniscience *(sarvajñatā)* du Buddha est assez complexe. Aux temps du Buddha, plusieurs personnages prétendaient tout savoir, tout connaître, n'avoir plus rien à savoir ni à connaître : Que je marche ou que je m'arrête, disaient-ils, que je dorme ou que je veille, j'ai toujours à ma disposition le savoir et la connaissance *(sabbaññū sabbadassāvī aparisesaṃ ñāṇadassanaṃ paṭijānamāno : carato ca me tiṭṭhato ca suttassa ca jāgarassa ca satataṃ samitaṃ ñāṇadassanaṃ paccupaṭṭhitan ti)*. Telles étaient, par exemple, les prétentions du Nigaṇṭha Ñāthaputta, de Pūraṇa Kassapa, etc. (Majjhima, I, p. 92 ; II, p. 31 ; Aṅguttara, IV, p. 428). Le Buddha est plus modeste : Ceux qui affirment, dit-il à Vacchagotta, que le religieux Gotama est omniscient *(sabbaññū)*, omnivoyant *(sabbadassāvī)*, ne disent pas la vérité à mon sujet ... On sera dans le vrai en disant que le religieux Gotama possède les trois sciences *(tevijjo samaṇo Gotamo)*. Ces trois sciences sont la connaissance des existences passées, la connaissance de la mort et de la naissance des

5. En outre, il y a des êtres qui pourraient être sauvés. Toutefois, comme les grandes qualités (*guṇa*) et la grande sagesse (*prajñā*) du Buddha sont immenses (*apramāṇa*), difficiles à connaître (*durjñeya*) et difficiles à sonder (*durvigāhya*), ces êtres sont trompés par de mauvais maîtres. Versant dans de fausses doctrines (*mithyā-*

êtres et la connaissance de la destruction des impuretés (Majjhima, I, p. 482).

La dogmatique sarvāstivādin-vaibhāṣika reste dans la ligne canonique. Le Mahāniddesa, p. 178-179, dit que le Buddha est omniscient, non pas en tant qu'il connaît tout, mais en tant qu'il *peut* connaître tout ce qu'il désire. Décrivant la perfection de savoir propre au Buddha, le Kośa, VII, p. 82, lui reconnaît un quadruple savoir : 1. savoir non enseigné (*anupadiṣṭa jñāna*), 2. savoir universel (*sarvatra jñāna*), c'est-à-dire connaissance de tous les caractères propres, 3. savoir omniforme (*sarvathā jñāna*), c'est-à-dire connaissance de toutes les manières d'être, 4. savoir spontané (*ayatnajñāna*), connaissance par simple désir de connaître.

Par contre, le Grand Véhicule attribue au Buddha l'omniscience pure et simple. Le Mppś affirmera ci-dessous, k. 2, p. 74 c, que le Buddha connaît toutes les sciences et que, s'il ne les enseigne pas, c'est qu'on ne l'interroge pas. La littérature d'explication sur les Prajñā, comme l'Abhisamayālaṃkāra, p. 1-2, et son commentaire, l'Āloka, p. 5, attribue au Buddha une triple omniscience : 1. *Sarvākārajñatā*, omniscience spéciale au Buddha, connaissance ultime et directe, en un seul instant, de tous les aspects de l'existence, absolue et empirique, 2. *mārgajñatā*, omniscience relative aux chemins du salut, hînayâniste ou mahâyâniste ; elle est possédée par les Buddha et les Bodhisattva entrés dans les terres, 3. *sarvajñatā*, omniscience relative aux objets du monde empirique ; elle représente la connaissance de tous les éléments du point de vue du Non-moi ; elle est possédée par le Buddha et les Bodhisattva et accessible au saint hînayâniste. (Cf. E. OBERMILLER, *Doctrine of PP*, p. 62 ; *Analysis*, 3-6).

La Bodh. bhūmi, p. 404-405, définit de la manière suivante le *sarvākāravarajñāna*, savoir omniforme et bon : *tatra yat tathāgatasyānarthopasaṃhiteṣu naivārthopasaṃhitanānarthopasaṃhiteṣu sarvadharmeṣu jñānam, idaṃ tathāgatasya sarvākārajñānam ity ucyate. tatra yat tathāgatasyārthopasaṃhiteṣu sarvadharmeṣu jñānam, idaṃ tathāgatasya varajñānam ity ucyate. tatra yac ca sarvākāraṃ jñānaṃ yac ca varajñānaṃ, tad aikadhyam abhisaṃkṣipya sarvākāravarajñānam ity ucyate.* — C'est la *sarvākārajñatā* qui permet au Buddha de trancher les doutes de tous les êtres. Ceci ressort d'une stance du Mahāyānasūtrālaṃkāra, XXI, 58, p. 188 :

tribhiḥ kāyair mahābodhiṃ sarvākārām upāgata |
sarvatra sarvasattvānāṃ kāṅkṣācchida namo 'stu te ||

« Par les trois corps tu as atteint la grande illumination omniforme ; tu tranches partout les doutes de tous les êtres ! Hommage à toi ! » Cette stance est reprise et commentée dans le Saṃgraha, p. 303 ; le commentaire propose quatre interprétations de l'épithète *sarvākāra* appliquée au savoir du Buddha ; il conclut en disant : « Quant à moi, dans ce savoir omniforme, je vois la suppression de tous les obstacles (*sarvāvaraṇaprahāṇa*) : il tranche tous les obstacles au savoir (*jñeyāvaraṇa*) et en supprime toutes les imprégnations (*vāsanā*). C'est un savoir exact portant sur tous les objets ; c'est pourquoi le Buddha tranche tous les doutes d'autrui ». — Le problème de l'omniscience est lié à celui du savoir, qui présente à son tour quelques complications ; voir J. RAHDER dans Hôbôgirin, *Chi*, p. 283-297.

dharma), ils n'entrent pas dans le droit Chemin. A leur endroit, le Buddha produit une pensée de grande bienveillance *(mahāmaitrīcitta)* ; il les saisit par la main de sa grande compassion *(mahākaruṇāhasta)* et les introduit dans la destinée des Buddha *(buddhagati)*. C'est pourquoi il manifeste ses qualités *(guṇa)* merveilleuses et exhibe sa grande force miraculeuse *(ṛddhibala)*, comme il est dit au premier chapitre de la Prajñāpāramitā : « Le Buddha entra dans la concentration nommée Roi des concentrations *(samādhirājasamādhi)*. Sortant de cette concentration et considérant, de son œil divin, les univers des dix régions, il sourit de tous les pores de sa peau. Des roues aux mille rais marquant la plante de ses pieds, il fit jaillir six cent mille *nayuta* de rayons aux couleurs variées. De toutes les parties de son corps, depuis les doigts de pied jusqu'a la protubérance crânienne, il fit jaillir six cent mille *nayuta* de rayons aux couleurs variées qui illuminèrent, dans les dix régions, des univers de Buddha innombrables et incalculables, aussi nombreux que les sables du Gange. Et ils furent tous illuminés »[1]. Sortant de cette concentration, le Buddha veut enseigner le vrai caractère *(bhūtalakṣaṇa)* de tous les Dharma et trancher les liens du doute *(saṃśayabandhana)* chez tous les êtres. C'est pourquoi il prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra.

6. En outre, il y a des hommes mauvais, livrés à des sentiments d'envie *(īrṣyā)*, qui calomnient le Buddha en disant : « La sagesse *(prajñā)* du Buddha ne dépasse pas [celle] des hommes, c'est seulement sa magie *(māyā)* qui trompe le monde »[2]. Pour détruire

[1] Citation libre de la Pañcaviṃśati, p. 5-7, qu'on peut facilement restituer en sanskrit : *Atha khalu Bhagavān samādhirājaṃ nāma samādhiṃ samāpadyate sma ... Tasmāt samādher vyutthāya divyena cakṣuṣā sarvalokadhātuṃ vyavalokya ... sarvaromakūpebhyaḥ smitam akarot. Tasyādhastāt pādatalayoḥ sahasrārābhyāṃ cakrābhyāṃ ṣaṣṭiṣaṣṭīraśmikoṭinayutaśatasahasrāṇi niśceruḥ ... yai raśmibhir daśadikṣv apramāṇā asaṃkhyeyā gaṅgānadīvālukopamā buddhadhātavo 'vabhāsitāḥ sphuṭāś cābhūvan.* — Ce passage sera commenté ci-dessous, k. 7, p. 111-114.

[2] Les hérétiques ont souvent traité le Buddha de magicien. *Upālisutta*, Majjhima, I, p. 375 = Tchong a han, T 26 (nº 133), k. 32, p. 629 a 26 : *Samaṇo hi bhante Gotamo māyāvī. āvaṭṭaniṃ māyaṃ jānāti yāya aññatitthiyānaṃ sāvake āvaṭṭeti* : « Le religieux Gotama est un magicien ; il connaît la magie enveloppante par laquelle il séduit les disciples des autres ». On trouvera des fragments sanskrits de ce sūtra dans HOERNLE, *Remains*, p. 27-35 ; S. LÉVI, *Notes indiennes*, JA, janv.-mars 1925, p. 26-35 ; Viṃśatikā, p. 10, l. 15. — *Pāṭalisutta*, Saṃyutta, IV, p. 340 = Tchong a han, T 26 (nº 20), k. 4, p. 445 b : *Sutaṃ me taṃ bhante samaṇo Gotamo māyaṃ jānāti* : « J'ai entendu dire que le religieux Gotama connaît la magie ». — On trouve une allusion à ce même Pāṭali dans Tsa a han, T 99 (nº 110), k. 5, p. 37 b, et dans

cette hauteur méprisante et ce faux orgueil *(mithyāmāna)*, le Buddha manifeste l'immense force *(apramāṇabala)* de son pouvoir miraculeux *(ṛddhi)* et de sa sagesse *(prajñā)*. Dans la Prajñāpāramitā il dit : « Mon pouvoir miraculeux *(ṛddhi)* a d'immenses qualités *(apramāṇaguṇa)* et surpasse le triple monde *(traidhātukaviśiṣṭa)*, il tend au salut de tous *(sarvaparitrāṇa)*. S'en former une opinion mauvaise, c'est commettre un péché *(āpatti)* immense ; lui accorder une foi pure *(viśuddhaśraddhā)*, c'est s'assurer le bonheur des dieux et des hommes *(devamanuṣyasukha)* et arriver certainement au fruit du Nirvāṇa *(nirvāṇaphala)* »[1].

P'i p'o cha, T 1545, k. 27, p. 139 a : « Le Pāṭali-tīrthika dit : Gautama, connais-tu la magie ? Si tu ne la connais pas, tu n'es pas omniscient ; si tu la connais, tu es un magicien ». — P'i p'o cha, T 1545, k. 8, p. 38 b : « Les Tīrthika calomnient le Buddha et disent : Le śramaṇa Gautama est un grand magicien qui trompe le monde ». — Kośa, III, p. 30 ; Kośavyākhyā, p. 266 : *Yathānyatīrthyā apabhāṣanta iti. anyatīrthyā Maskariprabhṛtayaḥ. yathoktaṃ Nirgranthaśāstre ṛddhiṃ bhadanta ko darśayati. māyāvī Gautama iti. tathā Bhagavantam evoddiśyānyatroktam. kalpaśatasyātyayād evaṃvidho loke māyāvī prādurbhūya māyayā lokaṃ bhakṣayatīti* : « Les hérétiques critiquent le Buddha. Ce sont Maskari, etc. Ainsi il est dit dans un traité des Nirgrantha : Qui fait des miracles ? Gautama est un magicien. — Et ailleurs on a dit du Buddha : Après cent périodes apparaît dans le monde un magicien de ce genre qui dévore (exploite) le monde par sa magie ».

Si la majorité des textes bouddhiques considèrent comme injurieux le terme de magicien appliqué à Śākyamuni par les hérétiques, certaines sources tardives, comme le Ratnakūṭa, décrivent le Buddha comme le plus grand des magiciens et le vainqueur de tous les tournois de magie. Cf. Bhadramāyākāra, p. 62 : « Furthermore, Maudgalyāyana, the magic of the juggler Bhadra, being incomplete, is not the right magic, whereas *the magic of the Tathāgata is the right magic*, since he has fully realized that the entire reality is but magic. If all the beings in the world attached to the nominal reality each possessed as powerful a magic as the juggler Bhadra, even the magic of all of them would reach neither a hundredth, nor a thousandth, nor a 1.000.000.000.000 th, nor even an incalculably and incomparably small part of the magic of a Tathāgata ».

[1] Les Bouddhistes aiment à signaler cette disproportion entre la faute et le châtiment d'une part, entre le mérite et la récompense d'autre part : Cf. Bodhicaryāvatāra, I, v. 34-35 :

iti santrapatau jinasya putre
kaluṣaṃ sve hṛdaye karoti yaś ca |
kaluṣodayasaṃkhyayā sa kalpān
narakeṣv āvasatīti nātha āha ||

atha yasya manaḥ prasādameti
prasavettasya tato 'dhikaṃ phalam |
mahatā hi balena pāpakarma
jinaputreṣu śubhaṃ tv ayatnataḥ ||

Tr. Lav., p. 7 : « Tel est le fils du Buddha, maître du véritable banquet. Le Buddha

7. En outre, pour que les hommes acceptent sa loi, le Buddha leur dit : « Je suis le grand maître *(mahāśāstṛ)*, je possède les dix forces *(bala)* et les quatre assurances *(vaiśāradya)* ; je suis établi dans les résidences des saints *(āryavihāra)* ; ma pensée jouit des maîtrises *(vaśitā)*. Poussant le cri du lion *(siṃhanāda)*, je fais tourner la roue de la loi *(dharmacakra)* ; dans tous les univers je suis l'Être suprême ».

8. En outre, c'est pour la joie *(pramuditā)* des êtres que le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra. Il leur dit : « Vous devez éprouver une grande joie. Pourquoi ? Parce que tous les êtres **58 c**
entrent dans le filet des vues fausses *(mithyādṛṣṭijāla)* : ils sont tous trompés par les mauvais maîtres hérétiques *(pāṣaṇḍamithyāśāstṛ)*. Je suis sorti du filet trompeur de tous les mauvais maîtres. Le grand maître aux dix forces *(bala)* est difficile à rencontrer. Vous l'avez trouvé aujourd'hui. Je vous révélerai la corbeille des profonds Dharma *(gambhīradharmapiṭaka)*, à savoir les trente-sept ailes de l'illumination *(bodhipakṣya)*, etc. ; vous les récolterez à votre guise ».

9. En outre, tous les êtres sont souillés *(kliṣṭa)* par les maladies *(vyādhi)* des entraves *(saṃyojana)*. Au cours de la transmigration qui n'a pas eu de commencement *(anādikālikasaṃsāra)*, jamais personne n'a pu soigner ces maladies toujours mal comprises par les mauvais maîtres hérétiques. Aujourd'hui, je suis apparu dans le monde comme le grand roi des médecins *(mahāvaidyarāja)* [1] ;

l'a déclaré : Quiconque pèche dans son cœur contre lui reste en enfer autant de siècles que la pensée mauvaise a duré de secondes. Mais quand le cœur s'apaise et se complaît dans le Bodhisattva, c'est un mérite si grand qu'il détruit les anciens péchés. Et ne faut-il pas se faire violence pour offenser les Bodhisattva ? N'est-ce pas tout naturellement qu'on les aime ? »

— De même le Praśāntaviniścayaprātihāryasūtra, cité dans Pañjikā, p. 39, et Śikṣāsamuccaya, p. 85 : *Yāvanti Mañjusrīr bodhisattvo bodhisattvasyāntike pratighacittāny utpādayati avamānacittāni vā tāvataḥ kalpāms tena saṃnāhaḥ saṃnaddhavyaḥ vastavyaṃ mayā mahānarakeṣu.*

[1] Sur le Buddha, roi des médecins *(vaidyarāja)*, maître des médicaments *(bhaiṣajyaguru)*, voir plus bas, k. 22, p. 224 a ; k. 85, p. 657 b. Pour le détail on consultera le remarquable article de P. Demiéville dans Hôbôgirin, *Byô*, p. 228, 230-231. — Important, le « Sūtra du bon médecin », ou « Sūtra de la comparaison du médecin », dont on trouvera le texte sanskrit dans Kośa, VI, p. 121, n. 4 ; Kośavyākhyā, p. 514 ; et la version chinoise dans Tsa a han, T 99 (n° 389), k. 15, p. 105 a-b. — Autres sources signalées par P. Demiéville : T 276, p. 384 c ; T 159, k. 8, p. 328 c, 330 b ; T 375, k. 5, p. 631 c ; T 26, k. 4, p. 442-443 ; k. 60, p. 804-805, etc. — J'ajoute ici quelques références à des textes pâlis et sanskrits : Aṅguttara, III, p. 238 : *seyyathā pi bho puriso ābādhiko dukkhito bāḷhagilāno, tassa kusalo bhisakko ṭhānaso ābādhaṃ nīhareyya, evam eva kho bho yato yato tassa bhoto Gotamassa dhammaṃ*

j'ai composé la drogue de la loi *(dharmabhaiṣajya)*[1] et vous devez la prendre ». C'est pourquoi le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra.

10. En outre, il y a des hommes qui pensent : « Le Buddha est semblable aux hommes ; comme eux il est soumis à la transmigration *(saṃsāra)* ; il éprouve réellement les douleurs de la faim *(bubhukṣā)* et de la soif *(pipāsā)*, du froid *(śīta)* et du chaud *(uṣṇa)*, de la vieillesse *(jarā)* et de la maladie *(vyādhi)* »[2]. Pour supprimer de telles conceptions, le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra et déclare : « Mon corps *(kāya)* est inconcevable *(acintya)*[3]. Brahmā, roi des dieux, etc., les dieux et les anciens, durant des périodes *(kalpa)* aussi nombreuses que les sables du Gange *(gaṅgānadīvālukopama)*, ont voulu mesurer mon corps *(kāya)* et découvrir [la portée] de ma voix *(vāc)*[4] ; ils n'ont pu les sonder et, moins encore, ma sagesse *(prajñā)* et mes concentrations *(samādhi)* ». Des stances disent :

Le vrai caractère des Dharma !
Brahmā devarāja,
Tous les dieux et princes de la terre,
Le méconnaissent, ne peuvent le comprendre.

suṇāti yadi suttaso yadi geyyaso yadi veyyākaraṇaso yadi abbhutadhammaso tato tato sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā abbhattham gacchanti. — Dans une liste d'épithètes appliquées au Buddha (Aṅguttara, IV, p. 340), on trouve en bonne place celle de *bhisakka*, médecin. — Le Milinda compare le Buddha à un *vejja*, p. 74, et à un *bhisakka*, p. 112, 169, 172, 173. — Le Lalitavistara l'invoque comme *vaidyarāj* ou *vaidyarāja*, p. 46, 97, 283, 351, 358. — Le Bodhicaryāvatāra l'appelle le médecin omniscient, habile à guérir toutes les souffrances *(sarvajñavaidya sarvaśalyāpahārin*, II, v. 57), le meilleur des médecins *(varavaidya*, VII, v. 24). — De même, Śikṣāsamuccaya, p. 148.5, 243.4, 295.1.

[1] La prédication religieuse joue un rôle important dans la thérapeutique bouddhique ; cf. Hôbôgirin, *Byô*, p. 257.

[2] Si merveilleux que soient ses pouvoirs, le Buddha est considéré comme un homme ordinaire, non seulement par ses ennemis, les hérétiques, mais encore par ses premiers disciples, les Thera, qui compilèrent les écritures canoniques et élaborèrent la scolastique sarvāstivādin ; voir Siddhi, p. 764-772 ; Hôbôgirin, p. 174-177. C'est exclusivement sur ces sources, qui ne représentent qu'une partie du Bouddhisme, que H. Oldenberg a édifié son ouvrage bien connu : *Le Buddha, sa vie, sa doctrine et sa communauté.*

[3] Le Mppś, comme beaucoup de Mahāyānasūtra, attribue deux corps au Buddha, l'un humain, l'autre surhumain. C'est du dernier qu'il s'agit ici. Cf. Siddhi, p. 776-788 ; Hôbôgirin, p. 178-182.

[4] C'est ainsi que Maudgalyāyana, qui s'était transporté aux confins des univers, entendait toujours la voix du Buddha ; cf. ci-dessous, k. 10, p. 127 c ; k. 30, p. 284 a, qui renvoient à une section du Ratnakūṭa : Ta pao tsi king, T 310, k. 10, p. 56 c ; Jou lai pou sseu yi pi mi ta tch'eng king, T 312, k. 7, p. 720 c.

Le Dharma profond, merveilleux,
Nul ne peut le sonder.
Le Buddha est venu le révéler,
Sa lumière est semblable à l'éclat du soleil.

De plus, quand le Buddha fit tourner la roue de la loi *(dharmacakra)*, des Bodhisattva, en temps voulu *(avikāla)*, vinrent des régions étrangères *(deśāntara)* pour examiner le corps du Buddha [1] dépassant l'espace *(ākāśa)* et les immenses champs de Buddha *(buddhakṣetra)*. Parvenus à l'univers du buddha *Houa chang* (Padmottara) [2], ils virent le corps du Buddha et s'écrièrent :

L'espace est infini,
Les qualités du Buddha également.
Vouloir mesurer son corps
Serait une œuvre interminable.

Il surpasse le monde de l'espace
Et les immenses champs de Buddha.
Voir le corps du Lion des Śākya,
C'est cela et rien d'autre.

Le corps du Buddha est pareil à une montagne d'or.
Il fait jaillir de grands rayons,
Il est orné des marques et des sous-marques, **59 a**
Pareil à une jonchée de lotus au printemps.

Si le corps du Buddha est immense *(apramāṇa)*, immenses également sont ses rayons *(raśmi)*, sa voix *(vāc)*, sa moralité *(śīla)*, ses concentrations *(samādhi)*, sa sagesse *(prajñā)*, et ses autres qualités de Buddha *(buddhadharma)*. Reportez-vous aux trois mystères *(guhya)* exposés dans le *Mi tsi king* (Guhyakasūtra) [3] sur lequel il faudrait s'étendre.

[1] Dans le Mahāvastu, III, p. 343-345, et le Lalitavistara, p. 438, ce sont des deva ou des devaputra qui viennent louer le Buddha.

[2] Le buddha fixé aux confins du nadir (Pañcaviṃśati, p. 17).

[3] Les trois mystères *(guhya)* du Tathāgata, mystère du corps *(kāya)*, de la voix *(vāc)* et de l'esprit *(manas)*, sont exposés dans la section du Ratnakūṭa intitulée Assemblée de Guhyaka-Vajrapāṇi, Ta pao tsi king, T 310, k. 10, p. 53 b. — Dharmarakṣa en a donné une version séparée dans le Jou lai pou sseu yi pi mi ta tch'eng king (Tathāgatācintyaguhyanirdeśa), T 312, k. 6, p. 716 c. — La version tibétaine est intitulée *De bžin gśegs paḥi gsaṅ ba bsam gyis mi khyab pa bstan* = Tathāga-

11. En outre, le Buddha, au moment de sa naissance, descend sur la terre, parcourt sept pas *(saptapāda)* et profère [quelques] paroles, puis il se tait [1]. Comme tous les enfants, il ne marche pas et ne parle pas ; il suce le lait durant trois ans ; des nourrices lui donnent à manger et il grandit lentement. Pourtant le corps *(kāya)* du Buddha est incalculable *(asaṃkhyeya)* et surpasse tous les mondes *(sarvalokātikrānta)*. Mais il apparaît aux êtres comme un homme ordinaire *(pṛthagjana)*. Ordinairement, chez un nouveau-né, les membres *(kāyabhāga)*, les facultés *(indriya)* et la connaissance mentale *(manovijñāna)* ne sont pas développés *(siddha, pariniṣpanna)* et ainsi, les quatre attitudes corporelles *(īryāpatha)* — position

tācintyaguhyanirdeśa, Dkon brtsegs nº 3 (OKC nº 760.3, p. 231 ; Csoma-Feer, p. 214). — Ci-dessous, k. 10, p. 127 c, le Mppś renvoie au même texte sous le titre de Mi tsi kin kang king (Guhyakavajrapāṇi).

[1] Ce paragraphe contient un court résumé de la vie du Buddha, déjà esquissée au paragraphe 8, mais il en donne ici une interprétation surnaturelle, supramondaine *(lokottora)*. L'existence terrestre et humaine de Śākyamuni, quoique réelle, est non seulement miraculeuse, mais encore, dans un sens certain, artificielle : le Buddha se conforme au monde *(lokānuvartana)* ; il affecte des Dharma mondains qui en réalité lui sont étrangers. Il y a plusieurs variétés de Lokottaravāda : tantôt, le Bodhisattva Śākyamuni est un corps fictif *(nirmāṇakāya)*, un fantôme (Docétisme), tantôt c'est un corps de naissance qui se double, lors de l'illumination, d'un corps glorieux, d'un corps de Dharmadhātu (Voir Siddhi, p. 773-776 ; Hôbôgirin, p. 177-185). Le Lokottaravāda du Mppś est, en gros, celui du Mahāvastu excellemment résumé par A. BARTH, Journal des Savants, 1899, p. 467-468 (= Œuvres, V, p. 16) : « Les Buddha n'ont absolument rien de commun avec le monde *(lokena samam)* ; tout en eux est surnaturel *(lokottara)*, I, p. 159. S'ils paraissent penser, parler, agir, souffrir comme nous, c'est par pure condescendance, pour se conformer extérieurement à notre faiblesse *(lokānuvartana)* ; eux-mêmes sont au-dessus de tout cela et y restent étrangers, I, p. 167-172. Soutenir le contraire est une hérésie, I, p. 96. Il va sans dire que notre texte relate au long tous les miracles de la conception, de la gestation, de la naissance, mais non sans y ajouter sa note propre, que cela s'opère en dehors de toute cause naturelle, ou plutôt, comme il n'y a pas ici de cause divine, porte soi-même sa cause. Les Buddha ne sont en aucune façon engendrés par leurs père et mère ; ils se produisent par leur énergie propre, ils sont *svaguṇanirvṛtta*, ce qui n'est qu'une simple variante du *svayambhū* brâhmanique, I, p. 145. Leur mère est vierge (voir pourtant LAV., *Dogme et philosophie*, p. 57, 186-188 ; THOMAS, *Life of Buddha*, p. 36) : dans celle de leurs existences où elles doivent enfanter un Bodhisattva parvenu à son dernier stage, les mères des Bodhisattva vivent dans la chasteté absolue ; pas même en pensée, elles n'ont aucun rapport avec leur époux, I, p. 147. Elles meurent vierges sept jours après avoir enfanté, I, p. 199. Leurs femmes aussi sont vierges ; car, dans leurs deux dernières existences, les Bodhisattva ne se livrent plus aux plaisirs des sens. C'est donc directement du ciel que Rāhula est descendu dans le sein de sa mère Yaśodharā... Quant aux Bodhisattva parvenus à leur dernière naissance, on sait qu'ils viennent au monde en sortant du flanc droit de leur mère sans la blesser : c'est, ajoute le Mahāvastu, que leur forme *(rūpa)*, c'est-à-dire leur corps, est tout spirituel *(manomaya)*, I, p. 218 ».

assise *(niṣadana)*, position couchée *(śayyā)*, marche *(gamana)*, station *(sthāna)* — le passage de la parole au silence, et toutes les [autres] propriétés humaines *(manuṣyadharma)* ne s'y révèlent pas au complet. Les jours, les mois et les années venant à passer, l'enfant s'exerce petit à petit et revêt les propriétés humaines. Mais pourquoi le Buddha naît-il, si avant sa naissance il peut déjà parler et marcher, et qu'après il ne le peut plus ? Ceci paraît étrange, mais l'unique but du Buddha est d'exercer sa force en moyens salvifiques *(upāyabala)* : le Buddha manifeste des propriétés humaines *(manuṣyadharma)* et prend des attitudes *(īryāpatha)* d'homme pour que les êtres croient en sa profonde Loi *(gambhīradharma)*. Si le Bodhisattva, dès sa naissance, pouvait marcher et parler, les gens se diraient : « Cet homme que nous voyons est extraordinaire *(adbhuta)*, ce doit être un dieu *(deva)*, un serpent *(nāga)* ou un démon *(asura)*. La loi qu'il professe n'est certainement pas à notre portée. Êtres transmigrants *(saṃsārin)* et charnels *(māṃsakāya)*, menés *(ākṣipta)* par l'action des entraves *(saṃyojana)*, nous n'avons aucune capacité *(vaśitā)* ; qui de nous pourrait atteindre une Loi aussi profonde ? [1] » Victimes de leur propre modestie ces hommes ne peuvent devenir de solides adeptes de la Loi sainte *(āryadharmabhājana)*. C'est pour eux que le Buddha naît dans le *Lan p'i ni yuan* (Lumbinīvana) [2]. — Bien qu'il puisse se rendre

[1] Même idée exprimée en termes presque identiques dans le Lalitavistara, p. 87-88 : *garbhāvasthitaś ca sattvānukampayā hi bodhisattvo manuṣyaloke upapadyate, na devabhūta eva dharmacakraṃ pravartayati. tat kasmāt. na khalv Ānanda sattvāḥ kausīdyam āpatsyante. devabhūtaḥ sa bhagavān tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddho vayaṃ tu manuṣyamātrā na vayaṃ samarthās tat sthānaṃ paripūrayitum iti.* — Tr. Foucaux, p. 81-82 : C'est par commisération pour les êtres qu'un Bodhisattva naît dans le monde des hommes, car s'il est dieu, il ne fait pas tourner la roue de la loi. Et à cause de cela, Ānanda, comment les êtres ne tomberaient-ils pas dans le découragement ? (Ils diraient) : Bhagavat Tathāgata Arhat est véritablement Buddha parfait et accompli ; mais nous, n'étant que des hommes, nous sommes incapables d'en remplir les conditions.

En fait, s'il faut en croire les écritures canoniques, les contemporains de Śākyamuni ne savaient trop comment le caractériser et se demandaient avec perplexité : Est-ce un homme, un dieu, un Gandharva ou un Yakṣa ? Cf. Aṅguttara, II, p. 38 (passage correspondant dans Tsa a han, T 99 (nº 101), k. 4, p. 28 a-b ; Tseng yi a han, T 125, k. 31, p. 717 b-c) ; Majjhima, I, p. 386 ; Jātaka, I, p. 66.

[2] Le Lumbinīvana, lieu de naissance du Buddha, est rarement mentionné dans les sources canoniques. Voir pourtant Suttanipāta, v. 683 *(Lumbineyya janapada)* ; Kathāvatthu, p. 97, 559. — Mais toutes les biographies du Buddha, tant sanskrites que chinoises, ainsi que toute la littérature d'exégèse en pâli, sont d'accord pour faire naître le Buddha à Lumbinī : Mahāvastu, II, p. 18, 145 ; Lalitavistara, p. 82,

directement sous l'arbre de l'illumination *(bodhidruma)* et y devenir Buddha, il feint, par un artifice salvifique *(upāya)*, d'agir en enfant *(kumāra)*, en adolescent *(bāla)*, en jeune homme *(dāraka)* et en homme fait. A tous ces âges, il remplit successivement [le rôle approprié] : jeux enfantins *(kumārakrīḍā)*, étude des arts *(kalā)*, service domestique *(sevanā)*, jouissance des cinq objets du désir *(pañca kāmaguṇa)* [1]. — Doué de facultés humaines, il contemple le douloureux spectacle de la vieillesse *(jarā)*, de la maladie *(vyādhi)* et de la mort *(maraṇa)*, et en éprouve le dégoût *(saṃvega)* [2]. — Au milieu de la nuit, il passe les remparts, sort de la maison *(pravrajati)* et arrive auprès des ṛṣi *Yu t'ö k'ie* (Udraka) et *A lo lo* (Ārāḍa) [3]. Il feint d'être leur disciple, mais ne suit pas leur loi. Possédant toujours les supersavoirs *(abhijñā)*, il se souvient de son ancienne existence *(pūrvajanma)* où, au temps du Buddha *Kia chö* (Kāśyapa), il suivait le chemin de la moralité *(śīlacaryāmārga)* [4] ; néanmoins,

96, 234, 411 ; Buddhacarita, I, v. 6 ; Nidānakathā, p. 52, 54 ; Manoratha, I, p. 16 ; Cullavaṃsa, LI, v. 10 ; Ken pen chouo ... p'o seng che, T 1450, k. 2, p. 107 c, etc. — A Lumbinī, actuellement Rumindeï, près du village népalais Paderia, à deux milles au nord de Bhagavanpura, se dresse encore le pilier érigé par Aśoka à l'endroit où naquit le Buddha et portant l'inscription suivante : « Ici est né le Buddha, le sage de la race des Śākya ... Il a érigé une colonne de pierre qui fait savoir : Ici est né le Bienheureux » (Oldenberg, *Buddha*, p. 110-111).

[1] Sur les miracles de l'enfance et de la jeunesse, Thomas, *Life of Buddha*, p. 38-50.

[2] Le Mppś mentionne seulement trois rencontres (vieillard, malade, mort), comme le Buddhacarita, III, v. 26-62 ; le Lieou tou tsi king, T 152 (nº 77), k. 7, p. 41 a-b (Chavannes, *Contes*, I, p. 267-270) et le Tch'ou yao king (Trip. de Tôkyô, XXIV, 5, p. 43 vº). — Mais la plupart des sources en ajoutent une quatrième ; la rencontre d'un religieux : cf. Mahāpadānasutta, Dīgha, II, p. 21-28 ; Nidānakathā, p. 59 ; Mahāvastu, II, p. 150-157 ; Lalitavistara, p. 187-191 ; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 3, p. 112 c-114 a ; biographies chinoises : T 184, p. 466-467 ; T 185, p. 474-475 ; T 186, p. 502-503 ; T 187, p. 570-571 ; T 188, p. 618 ; T 189, p. 629-631 ; T 190, p. 719-724.

[3] Ces deux personnages sont nommés en pâli Āḷāra Kālāma et Uddaka Rāmaputta ; en sanskrit, Ārāḍa Kālāma et Udraka Rāmaputra (les lectures du Lalitavistara dans l'édition de Lefmann et la traduction de Foucaux sont fautives). — Contrairement à ce que dit ici le Mppś, le Buddha suivit les leçons d'Ārāḍa avant celles d'Udraka : cf. Majjhima, I, p. 163-167, 240 ; Dhammapadaṭṭha, I, p. 70-71 ; Nidānakathā, p. 66 ; Mahāvastu, II, p. 119-120 ; Divya, p. 392 ; Lalitavistara, p. 238-239, 243-245 ; Buddhacarita, ch. 12 ; Tchong a han, T 26 (nº 204), k. 56, p. 776 b-c ; Ken pen chouo ... p'o seng che, T 1450, k. 4, p. 119.

[4] Aux temps du Buddha Kāśyapa, le Bodhisattva était Jyotipāla, un jeune brâhmane du village de Veruḍiṅga (en pāli Vebhaliṅga). Son ami, le potier Ghaṭīkāra, l'invite à aller visiter avec lui le Buddha Kāśyapa, mais Jyotipāla refuse en disant : Qu'ai-je besoin d'aller voir ce religieux pelé *(kiṃ pana tena muṇḍakena samaṇakena*

pour le moment, il feint de pratiquer l'ascèse *(duṣkaracaryā)* et, durant six ans, cherche le Chemin *(mārga)*. — Bien qu'il régne sur le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, le Bodhisattva feint de détruire l'armée de Māra *(mārasenā)* et d'atteindre le Chemin suprême *(anuttaramārga)*.

C'est pour se conformer à la condition humaine *(lokadharmānuvartana)* qu'il manifeste toutes ces métamorphoses *(pariṇāma)*. Mais, ici, dans la Prajñāpāramitā, il manifeste la grande force des supersavoirs *(abhijñā)* et de la sagesse *(prajñā)* ; de la sorte, les hommes sauront que le corps *(kāya)* du Buddha est incalculable *(asaṃkhyeya)* et surpasse tous les mondes *(sarvalokātikrānta)*.

12. En outre, il y a des hommes qui pourraient être sauvés,
mais qui parfois tombent dans deux extrêmes *(antadvaya)*, soit que, 59 b
par ignorance *(avidyā)*, ils recherchent uniquement les plaisirs du corps *(kāyasukha)*, soit que, par la voie des actes *(saṃskāramārga)*, ils se livrent à l'ascèse *(duṣkaracaryā)*[1]. Ces hommes, du

diṭṭhena) ? Un jour que les deux amis étaient allés se baigner, Ghaṭīkāra renouvelle son invitation en tirant les cheveux de Jyotipāla, qui se laisse convaincre par cet argument pressant. Endoctriné par le Buddha, il s'engagea, dit le Mahāvastu, à l'observance des cinq śikṣāpada *(eṣo haṃ sarvāṇi evaṃ pañca śikṣāpadāni samādiyāmi)*. Cf. *Ghaṭīkārasutta* dans Majjhima, II, p. 46-49, et sa version chinoise Tchong a han, T 26 (n° 63), k. 12, p. 499-503 ; Nidānakathā, p. 43 ; Buddhavaṃsa, XXV, v. 10 ; Mahāvastu, I, p. 319-329 ; Saṃyutta, I, p. 35 ; Milinda, p. 221.

[1] Il s'agit des deux extrêmes, laxisme *(kāmasukhallikānuyoga)* et rigorisme *(ātmaklamathānuyoga)* condamnés, dans le discours de Bénarès, par le Buddha qui prêche une voie moyenne *(madhyamā pratipad)* :

Vinaya, I, p. 10.	Mahāvastu, III, p. 331	Lalitavistara, p. 416.
dve 'me bhikkhave antā pabbajitena na sevitabbā. katame dve. yo cāyaṃ kāmesu kāmasukhallikānuyogo hīno gammo pothujjaniko anariyo anatthasaṃhito.	*dvāv imau bhikṣavaḥ pravrajitasya antau. katamā dvau. yaś cāyaṃ kāmeṣu kāmasukhallikāyogo grāmyo prāthujjaniko nālamāryo nārthasaṃhito nāyatyāṃ brahmacaryāye na nirvidāye na virāgāye na nirodhāye na śrāmaṇyāye na saṃbodhāye na nirvāṇāye saṃvartati.*	*dvāv imau bhikṣavaḥ pravrajitasyāntāv akramau. yaś ca kāmeṣu kāmasukhallikāyogo hīno grāmyaḥ pārthagjaniko nālamāryo 'narthopasaṃhito nāyatyāṃ brahmacaryāya na nirvide na virāgāya na nirodhāya nābhijñāya na saṃbodhaye na nirvāṇāya saṃvartate.*
yo cāyaṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anatthasaṃhito.	*yaś cāyaṃ ātmakilamathānuyogo duḥkho anāryo anarthasaṃhito imau bhikṣavaḥ dvau pravrajitasya antau.*	*yā ceyam amadhyamā pratipad ātmakāyaklamathānuyogo duḥkho 'narthopasaṃhito dṛṣṭadharmaduḥkhaś cāyatyāṃ ca duḥkhavipākaḥ.*

point de vue absolu *(paramārtha)*, perdent le droit chemin du Nirvāṇa. Pour extirper ce double extrême *(antadvaya)*, et introduire les hommes dans le chemin du milieu *(madhyamā pratipad)*, le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra.

13. En outre, il prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra pour marquer la différence de rétribution *(vipāka)* entre le culte *(pūjā)* rendu au corps de naissance *(janmakāya)* et le culte rendu au corps de la loi *(dharmakāya)*. Reportez-vous au chapitre du *Chö li t'a* (Śarīrastuti) [1].

14. En outre, il prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra pour renseigner sur le [bodhisattva] *avaivartika* (sans régression) et sur les caractéristiques *(liṅga)* de cet *avaivartika* [2]. Il prêche aussi pour [déjouer ?] les ruses de Māra et les œuvres de Māra.

15. En outre, il prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra pour que les siècles futurs honorent *(pūjayati)* la Prajñāpāramitā et pour faire une prédiction *(vyākaraṇa)* sur le triple Véhicule *(yānatraya)*. C'est ainsi que le Buddha dit à *A nan* (Ānanda) : « Après mon

Vinaya, I, p. 10.	Mahāvastu, III. p. 331	Lalitavistara, p. 416.
ete kho bhikkhave ubho ante anupagamma majjhimā paṭipadā tathāgatena abhisaṃbuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya saṃbodhāya nibbānāya saṃvattati.	*ete ca bhikṣavo ubhau antāv anupagamya tathāgatasyāryasmiṃ dharmavinaye madhyamā pratipadā anusaṃbuddhā cakṣukaraṇīyā upasamāye saṃvartanikā nirvidāye virāgāye nirodhāye śrāmaṇyāye saṃbodhāye nirvāṇāye saṃvartati.*	*etau ca bhikṣavo dvāv antāv anupagamya madhyamayaiva pratipadā tathāgato dharmaṃ deśayati.*

Voir encore Dīgha, III, p. 113, Majjhima, III, p. 230 ; Saṃyutta, IV, p. 330 ; V, p. 421 ; Nettipakaraṇa, p. 110 ; Visuddhimagga, p. 5, 32 ; Mahāyānasūtrālaṃkāra, p. 53 ; Saṃgraha, p. 2 ; Bodh. bhūmi, p. 185, 187. En réalité, la littérature des Prajñā entend la voie moyenne, moins dans un sens moral ou disciplinaire, comme le Petit Véhicule, que dans un sens philosophique. Les deux extrêmes qu'elle combat ne sont pas seulement le laxisme et le rigorisme, mais encore et surtout les vues extrêmes d'être et de non-être, d'éternalisme et de nihilisme, etc. Cf. Madh. vṛtti, p. 269 ; Madh. avatāra, p. 22 (tr. LAV., Muséon, VIII, 1907, p. 271) ; VAIDYA, *Étude sur Āryadeva*, p. 35-37 ; LAV., *Madhyamaka*, p. 10 ; DUTT, *Mahāyāna*, p. 46, 54.

[1] Śarīrastuti est le titre d'un chapitre (p'in) de la Pañcaviṃśati : T 220, k. 430, p. 161 c-166 a (ch. 35 : *Chö li p'in*) ; T 221, k. 7, p. 51 b-54 a (ch. 38 : *Chö li p'in)* ; T 223, k. 10, p. 290 b-293 c (ch. 37 : *Fa tch'eng p'in)*. — Il est commenté dans le Ta tche tou louen, T 1509, k. 59, p. 475 b-481 b (ch. 35 : *Kiao liang chö li p'in)*.

[2] Le Bodhisattva devient sans régression *(avaivartika)* ou prédestiné à la Bodhi *(niyata)*, quand il acquiert le corps né de Dharmadhātu. Cf. ci-dessous, k. 4, p. 86 b-c ; k. 29, p. 273 a ; k. 74, p. 579 c ; Siddhi, p. 736-739.

Nirvāṇa, cette Prajñāpāramitā ira au Sud *(dakṣiṇāpatha)*; du Sud elle ira à l'Ouest *(paścimadeśa)*; dans les cinq cents ans, elle ira au Nord *(uttarapatha)*[1]. Là il y aura beaucoup de croyants. Les fils

[1] Citation de la Pañcaviṃśati d'après la traduction de Kumārajīva, T 223, k. 13, p. 317 b : « Śāriputra, cette profonde Prajñāpāramitā, après le Parinirvāṇa du Buddha, ira dans les pays de la région du Sud ; là, les Bhikṣu, Bhikṣuṇī, Upāsaka et Upāsikā écriront cette profonde Prajñāpāramitā ; ils voudront la garder, l'étudier, la penser, l'enseigner, la méditer et la pratiquer. A cause de ces racines de bien *(kuśalamūla)*, ils ne tomberont pas dans les destinées mauvaises *(durgati)*, mais ils jouiront du bonheur des dieux et des hommes ; ils progresseront dans les six vertus *(ṣaṭpāramitā)* ; ils honoreront, vénéreront, respecteront et célébreront les Buddha. Graduellement, par les Véhicules des Śrāvaka, des Pratyekabuddha et des Buddha, ils obtiendront le Nirvāṇa. — Śāriputra, de la région du Sud cette profonde Prajñāpāramitā ira à l'Ouest ; là, les Bhikṣu, etc... — De la région de l'Ouest, elle ira au Nord ; là, les Bhikṣu, etc... — Śāriputra, cette profonde Prajñāpāramitā, à ce moment, dans la région du Nord, fera œuvre de Buddha ».

Le même itinéraire Sud — Ouest — Nord de la Prajñā se retrouve dans trois versions de l'Aṣṭasāhasrikā dues respectivement à Tche tch'an (T 224, k. 4, p. 446 b), à Kumārajīva (T 227, k. 5, p. 555 a) et à Dānapāla (T 228, k. 10, p. 623 b).

Certains auteurs se sont réclamés de ce soi-disant itinéraire pour assigner à la Prajñā une origine méridionale : ce sont notamment G. Tucci, *Il Buddhismo*, Foligno, 1926, p. 116 ; N. Dutt, *Mahāyāna*, p. 41 ; L. de La Vallée Poussin, dans Siddhi, p. 752 ; S. Paranavitana, *Mahāyānism in Ceylon*, Ceylon Journal of Science, Section G, II, 1928, p. 35 ; T. Matsumoto, *Die P. P. Literatur*, p. 31. Mais, si on a de bonnes raisons pour croire que les Mahāyānasūtra en général, et les Prajñā en particulier, proviennent du Sud (pays d'Andhra), il est douteux qu'on puisse tirer argument de l'itinéraire précité. Trois remarques s'imposent en effet.

Avant d'aller au Sud, la Prajñāpāramitā est partie de l'Est, plus précisément de la région du Magadha, où elle a été prêchée par le Buddha sur le Gṛdhrakūṭaparvata : pieuse croyance professée par le Mppś (k. 67, p. 531 b) : « Le Buddha a apparu dans la région de l'Est ; c'est là qu'il a prêché la Prajñāpāramitā, détruit Māra et son peuple, les hérétiques *(tīrthika)*, et sauvé d'innombrables êtres. Dans la suite, à Kuśinagara, entre deux arbres Śāla, il est entré dans le Nirvāṇa. Ensuite, la Prajñāpāramitā alla de la région de l'Est à la région du Sud ».

En second lieu, la poussée de la Prajñā vers les quatre points cardinaux n'est qu'une allégorie destinée à symboliser son succès. Le Mppś, au même endroit (k. 67, p. 531 b), ne s'y est pas trompé : « Ensuite la Prajñāpāramitā va de la région de l'Est à la région du Sud. C'est comme le soleil, la lune, les cinq étoiles et les vingt-huit constellations *(nakṣatra)* qui, régulièrement, vont de l'Est au Sud. De la région du Sud, la Prajñāpāramitā ira à la région de l'Ouest et, de la région de l'Ouest, à celle du Nord : elle fait donc un circuit autour du mont Sumeru. Selon les règles ordinaires de la pūjā, elle opère une circumambulation-par-la-droite *(pradakṣiṇa)* autour des habitants du Jambudvīpa ; c'est pourquoi elle va de l'Est au Sud et du Sud à l'Ouest. De même que le Buddha, par détachement *(asaktacittatā)*, ne s'est pas fixé dans une résidence unique, ainsi la Prajñāpāramitā ne se fixe pas définitivement en un même lieu ». — Ce qui est dit ici de la Prajñā vaut pour la Loi bouddhique en général. Le voyage de la Prajñā rappelle celui de la roue du roi Sudarśana qui, établissant le pentalogue bouddhique partout

et les filles de famille lui offriront des fleurs *(puṣpa)*, de l'encens *(dhūpa)*, des guirlandes *(mālya)*, des étendards *(dhvaja)*, des bannières *(patākā)*, de la musique *(tūrya)*, des lampes *(dīpa)*, des joyaux

où elle passait, roula vers l'Orient, plongea dans la mer, émergea, roula vers le Sud, l'Ouest et le Nord. Cf. le *Mahāsudassanasutta*, Dīgha, II, p. 172-173 (tr. RH. D., II, p. 202-203) ; Tch'ang a han, T 1 (nº 2), k. 3, p. 21 c-22 a ; Tchong a han, T 26 (nº 68), k. 14, p. 515 ; Ta tcheng kiu wang king, T 45.

Notons enfin que l'itinéraire Sud—Ouest—Nord n'est pas le seul qui soit attribué à la Prajñā. Les sources en signalent d'autres encore :

a. Itinéraire Sud—Nord, dans la plus ancienne version de la Pañcaviṃśati due à Mokṣala, T 221, k. 10, p. 72 a.

b. Itinéraire Sud *(dakṣiṇāpatha)*—Est *(vartani* = pūrvadeśa)—Nord *(uttarapatha)*, dans l'original sanskrit de l'Aṣṭasāhasrikā, éd. R. MITRA, p. 225. En voici le texte :

ime khalu punaḥ Śāriputra ṣaṭpāramitāpratisaṃyuktāḥ sūtrāntās tathāgatasyātyayena dakṣiṇāpathe pracariṣyanti dakṣiṇāpathāt punar eva vartanyāṃ pracariṣyanti vartanyāḥ punar uttarapathe pracariṣyanti. navamaṇḍaprāpte dharmavinaye saddharmasyāntardhānakālasamaye samanvāhṛtās te Śāriputra tathāgatena. kulaputrā kuladuhitaraś ca tasmin kāle ya imāṃ prajñāpāramitām udgrahīṣyanti dhārayiṣyanti vācayiṣyanti paryavāpsyanti pravartayiṣyanti deśayiṣyanty upadekṣyanty uddekṣyanti svādhyāsyanty antaśo likhitvā pustakagatām api kṛtvā dhārayiṣyanti jñātās te Śāriputra tathāgatenādhiṣṭhitās te Śāriputra tathāgatena dṛṣṭās te Śāriputra tathāgatena vyavalokitās te Śāriputra tathāgatena buddhacakṣuṣā.

c. Itinéraire Pays du clan des Śākya *(Che che* : 165 et 13 ; 83) — Est *(Houei to ni :* 73 et 9 ; 36 et 3 ; 44 et 2 = Vartani) — Nord *(Yu tan yue* : 75 et 22 ; 30 et 9 ; 73 = Uttaravatī), d'après la version de l'Aṣṭasāhasrikā due à Tche k'ien, T 225, k. 3, p. 490 a.

d. Itinéraire Sud-Est—Sud—Sud-Ouest—Nord-Ouest—Nord—Nord-Est, dans la dernière traduction en date de la Pañcaviṃśati et de l'Aṣṭasāhasrikā par Hiuan tsang, T 220, k. 439, p. 212 c-213 c ; k. 546, p. 808 b-c.

Il est très probable que le texte authentique et primitif de ces passages a été modifié au cours des temps.

[Sur le succès de la Prajñā dans le Nord, un passage du Mppś (k. 67, p. 531 b) ne manque pas d'intérêt : « Cette Prajñāpāramitā, dans la région du Nord, fera œuvre de Buddha. En voici la raison : quand le Buddha était en ce monde, il pouvait trancher les doutes du Saṃgha : la loi bouddhique était prospère et on ne craignait pas sa disparition. Mais après le Nirvāṇa du Buddha, passé cinq cents ans, la bonne loi disparaît peu à peu et, dès lors, l'œuvre du Buddha est menacée. Alors les êtres de facultés vives *(tīkṣṇendriya)* étudieront et méditeront [la Prajñāpāramitā] ; ils lui offriront des fleurs et des parfums. Les êtres de facultés faibles *(mṛdvindriya)* la transcriront et lui offriront aussi des fleurs et des parfums. Ces deux classes d'êtres, à la longue, trouveront le salut ... Cette profonde Prajñāpāramitā se répandra au loin dans la région du Nord. En effet, parmi toutes les régions du Jambudvīpa, celle du Nord est la plus vaste. En outre on y trouve le Mont des Neiges (Himālaya) et, comme il y fait froid, ses herbes peuvent détruire les poisons [du Désir, de la Haine et de l'Erreur]. A cause des céréales qu'on y mange, les trois poisons n'ont pas grande virulence. Pour cette raison, les êtres sont doux, leur foi est égale et leurs cinq facultés sont puissantes. Pour tout cela, dans le Nord, nombreux sont ceux qui pratiquent la Prajñāpāramitā ».]

(maṇiratna) et autres richesses *(vasu)*. Ils l'écriront, la prêcheront, l'étudieront, l'écouteront, y réfléchiront, la méditeront et lui rendront un culte selon les règles. Pour cette raison, ces hommes jouiront de toutes sortes de bonheurs mondains *(lokasukha)*, obtiendront sans tarder le triple Véhicule *(yānatraya)* et entreront dans le Nirvāṇa-sans-reste *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)* ». On verra cela dans les chapitres [suivants]. C'est pour ces raisons et ces motifs que le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra.

16. En outre, le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra pour exposer le point de vue absolu *(pāramārthika siddhāntalakṣaṇa)*. Il y a quatre points de vue *(siddhānta)* : 1. le point de vue mondain *(laukika siddhānta)*, 2. le point de vue individuel *(prātipauruṣika siddhānta)*, 3. le point de vue thérapeutique *(prātipākṣika siddhānta)*, 4. le point de vue absolu *(pāramārthika siddhānta)*[1]. Dans ces quatre points de vue sont contenues en entier les écritures à douze membres *(dvādaśāṅgasūtra)* et les quatre-vingt-quatre mille corbeilles de la loi *(caturaśītidharmapiṭakasahasra)*. Tous les quatre points de vue sont vrais *(satya)* et ne se contredisent pas mutuellement *(ananyonyavyapakṛṣṭa)* : dans la loi du Buddha, il y a des réalités d'ordre mondain, des réalités d'ordre individuel,

[1] La théorie des quatre *siddhānta* apparaît comme un développement de la théorie des deux vérités : vérité relative *(saṃvṛtisatya)* et vérité absolue *(paramārthasatya)*, qui est exposée dans Kathāvatthu Comm., p. 22 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 77, p. 399 b-400 c (tr. LAV., MCB, V, 1937, p. 161-169) ; Kośa, VII, p. 139 ; Madh. vṛtti, p. 492 ; Madh. avatāra, p. 70 (tr. LAV., Muséon, VIII, p. 313) ; Bodhicaryāvatāra, IX, v. 2. Il en est aussi question dans le Mppś, k. 38, p. 336 b. Voir OLTRAMARE, *Théosophie*, p. 300-303 ; LAV., *Documents d'Abhidharma. Les deux, les quatre, les trois vérités*, MCB, V, 1937, p. 159-187. — Les trois premiers *siddhānta* correspondent à la vérité relative, le quatrième à la vérité absolue. Une comparaison entre les deux théories donnerait donc le schéma suivant :

1 *saṃvṛtisatya*	1. *laukika siddhānta*. 2. *prātipauruṣika siddhānta*. 3. *prātipākṣika siddhānta*.
2 *paramārthasatya*.	4. *pāramārthika siddhānta*.

La théorie des quatre *siddhānta* ne se rencontre, à ma connaissance, que dans le Mppś. Toutefois la Bodh. bhūmi, p. 37, connaît quatre *tattva* ou réalités et, parallèlement, quatre degrés du savoir : 1. *lokaprasiddhatattva*, réalité vulgaire, connue de tout le monde ; 2. *yuktiprasiddhatattva*, réalité établie sur des preuves ; 3. *kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocara*, sphère du savoir épuré de tout obstacle consistant en passion ; 4. *jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocara*, sphère du savoir épuré de tout obstacle à la connaissance. Sur les expressions *kleśa-* et *jñeyāvaraṇa*, fréquentes dans les textes vijñānavādin, voir Triṃśikā, p. 15 ; Saṃgraha, p. 6* ; Madhyāntavibhaṅga, index ; Siddhi, p. 566. — Il est clair que, sous des vocables différents, les quatre *tattva* de la Bodh. bhūmi correspondent exactement aux quatre *siddhānta* du Mppś.

des réalités d'ordre thérapeutique et des réalités d'ordre absolu.

a. Qu'est-ce que le point de vue mondain *(laukika siddhānta)* ? Les Dharma réels provenant du complexe des causes et conditions *(hetupratyayasāmagrī)* existent, mais n'ont pas de nature distincte *(bhinnasvabhāva)* [de ces causes et conditions] [1]. Ainsi le char *(ratha)* existe par la réunion du timon, des essieux, des rayons et de la jante, mais il n'y a pas de char distinct de ses parties constituantes [2]. De même l'homme existe par la réunion des cinq agrégats *(skandha)*, mais il n'y a pas d'homme distinct des agrégats. S'il n'y avait pas de point de vue mondain, le Buddha serait un véritable menteur. Pourquoi dit-il en effet : « Avec mon œil divin *(divyacakṣus)* très pur, je vois que les êtres, selon leurs actes bons ou mauvais *(kuśalākuśalakarman)*, meurent ici et renaissent là pour en subir la rétribution *(vipāka)*. Ceux qui ont fait de bonnes

[1] Lorsque le Buddha parle d'homme, d'individu, il se place au point de vue mondain, car du point de vue absolu, l'individu n'est pas différent des cinq *skandha* qui le constituent. La plupart des textes évoqués ici sont repris dans le ch. IX du Kośa, consacré à la réfutation du *pudgala*.

[2] Allusion à la réponse de la nonne Vajirā (Śilā dans le Kośa) à Māra. Cf. Saṃyutta, I, p. 135 ; Tsa a han, T 99 (nº 1202), k. 45, p. 327 a ; T 100 (nº 218), k. 12, p. 454 :

Kinnu satto ti paccesi |
māradiṭṭhigataṃ nu te ||
suddhasaṅkhārapuñjo yaṃ |
nayidha sattūpalabbhati ||

yathā hi aṅgasambhārā |
hoti saddo ratho iti ||
evaṃ khandhesu santesu |
hoti satto ti sammuti ||

Ces stances sont citées dans le Kathāvatthu, p. 66, le Kośa, IX, p. 249, et le Madh. avatāra, p. 257, dont voici la version tibétaine :

bdag ces bya ba bdud kyi sems |
| khyod ni lta bar gyur pa yin |
| ḥdu byed phuṅ po ḥdi stoṅ ste |
| hdi la sems can yod ma yin |

| ji ltar yan lag tshogs rnams la |
| brten nas śiṅ rtan brjod pa ltar |
| de bźin phuṅ po rnams brten nas |
| kun rdzob sems can źes byaḥo |

La comparaison du char est reprise et développée dans Milinda, p. 27 : *Kim pana mahārāja aññatra īsā-akkha-cakka-rathapañjara-rathadaṇḍa-yuga-rasmi-patodaṃ ratho ti. — Na hi bhante ti.*

actions renaissent chez les dieux *(deva)* et chez les hommes *(manuṣya)*; ceux qui ont commis de mauvaises actions tombent dans les trois destinées mauvaises *(durgati)*» [1] ? De plus, un sūtra dit : « Un homme naît dans ce monde pour la joie, le bonheur et l'utilité de beaucoup d'hommes. C'est le Buddha Bhagavat » [2]. De même il est dit dans le *Fa kiu* (Dharmapada) : « Un esprit peut sauver un esprit, un autre homme peut sauver un esprit ; la pratique du bien et le savoir, voilà le meilleur sauveur » [3]. De même, dans le *P'ing cha wang ying king* (Bimbasārarājapratyudgamanasūtra),le Buddha a dit : « Le profane *(pṛthagjana)* n'écoute pas la loi, le profane 59 c

[1] Cette vision du Buddha provient de la connaissance de la mort et de la naissance des êtres qu'il a acquise la seconde nuit de l'illumination. Cette découverte est décrite en termes identiques dans la tradition sanskrite (p. ex. Lalitavistara, p. 344 ; Mahāvastu, II, p. 283 ; Daśabalasūtra dans Waldschmidt, *Bruchstücke*,p. 221 ; Bimbasārasūtra, ibid., p. 129-130), et dans la tradition pâlie (p. ex. Dīgha, I, p. 82 ; Majjhima, I, p. 23, 348 ; II, p. 21, etc.) :

Sanskrit.	Pâli.
Atha bodhisattvo divyena cakṣuṣā pariśuddhenātikrāntamānuṣyakeṇa sattvān paśyati sma cyavamānān upapadyamānān suvarṇān durvarṇān sugatān durgatān hīnān praṇītān yathākarmopagān sattvān prajānāti sma.	*So dibbena cakkhunā visuddhena atikkantamānusakena satte passati cavamāne upapajjamāne hīne paṇīte suvaṇṇe dubbaṇṇe sugate duggate yathākammūpage satte pajānāti.*
ime vata bhoḥ sattvāḥ kāyaduścaritena samanvāgatāh, vāṅmanoduścaritena samanvāgatāḥ, āryāṇām apavādakā mithyādṛṣṭayas te mithyādṛṣṭikarmadharmasamādānahetoḥ kāyasya bhedāt paraṃ maraṇād apāyadurgativinipātaṃ narakeṣūpapadyante.	*ime vata bhonto sattā kāyaduccaritena samannāgatā vacīduccaritena samannāgatā manoduccaritena samannāgatā ariyānaṃ upavādakā micchādiṭṭhikā micchādiṭṭhikammasamādānā te kāyassa bhedā param maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapannā.*
ime punar bhavantaḥ sattvāḥ kāyasucaritena samanvāgatāḥ, vāṅmanaḥsucaritena samanvāgatāḥ, āryāṇām anapavādakāḥ samyagdṛṣṭayas te samyagdṛṣṭikarmadharmasamādānahetoḥ kāyasya bhedāt sugatau svargalokeṣūpapadyante.	*ime vā pana bhonto sattā kāyasucaritena samannāgatā vacīsucaritena samannāgatā manosucaritena samannāgatā ariyānaṃ anupavādakā sammādiṭṭhikā sammādiṭṭhikammasamādānā te kāyassa bhedā param maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapannā ti.*

[2] Aṅguttara, I, p. 22 : *ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ. katamo ekapuggalo ? Tathāgato arahaṃ sammāsambuddho* ; Tseng yi a han, T 125, k. 3, p. 561 a 9 ; Kośa, IX, p. 259.

[3] Je n'ai pas retrouvé cette citation ni dans le Dhammapada, ni dans l'Udānavarga.

s'attache à l'Ātman »[1]. Cependant, dans le *Fa eul ye king* (Sūtra des deux nuits de la Loi ou Dharmarātridvayasūtra), il est dit : « De la nuit où il acquiert le Chemin, à la nuit du Parinirvāṇa, tout l'enseignement donné par le Buddha est vrai et non pas faux »[2].

[1] T 26 (n° 62), k. 11, p. 498 b 10 : Ces Bālapṛthagjana qui n'ont rien entendu *(aśrutavat)*, voient le moi comme leur moi et s'attachent au moi. Mais il n'y a pas de moi *(ātman)* et il n'y a pas de mien *(ātmīya)*. Vide est le moi, vide est le mien. — Passage parallèle dans T 41, p. 826 a 19 : Celui qui appelle moi ce qui n'est pas un moi est un sot *(bāla)* qui a peu entendu.

Le *Bimbasārasūtra* ou *Bimbasārarājapratyudgamanasūtra* est bien connu :

1°. Une partie de l'original sanskrit, intitulé *Bimbasārasūtra*, a été retrouvée en Asie centrale par l'expédition de Turfan et publiée dans WALDSCHMIDT, *Bruchstücke*, p. 114-148.

2°. Il est cité dans le Kośa, III, p. 84, IX, p. 249, et la Kośavyākhyā, p. 299 : *bālaḥ pṛthagjanaḥ saṃskāramātram aprajānann ātmadṛṣṭyasmimānābhiniviṣṭaḥ kāyādibhis trividhaṃ karma ārabhate.*

3°. Il a été traduit deux fois en chinois : a. *P'in pi so lo wang ying fo king* (Bimbisārarājapratyudgamanasūtra) dans Tchong a han, T 26 (n° 62), k. 11, p. 497 b.— b. *Fo chouo p'in p'o so lo wang king* (Bimbasārasūtra), traduction de Fa hien, T 41, p. 825.

4°. Il en existe une version tibétaine intitulée : *Mdo chen po gzugs can sñiṅ pos bsu ba źes bya ba* (Bimbasārapratyudgamananāmamahāsūtra), Mdo XXV, 2 (CSOMA-FEER, p. 275 ; OKC, n° 955). Elle a été analysée par WALDSCHMIDT dans ses *Bruchstücke*, p. 144-148.

5°. Le Vinaya des Sarvāstivādin (Che song liu, T 1435, k. 24, p. 174 b) compte le *P'in po cha lo po lo che k'ie mo nan* (Bimbasārapratyudgamana) parmi les « Grands sūtra » connus d'un upāsaka très instruit et très savant.

Bimbasāra rencontra deux fois Śākyamuni. Une première rencontre eut lieu, avant l'illumination du Buddha, à Rājagṛha près du Paṇḍavapabbata. Le Mppś y fera allusion ci-dessous, k. 3, p. 77 a. La seconde rencontre est postérieure à l'Illumination ; Bimbasāra se rendit avec une suite nombreuse au devant du Buddha qu'il trouva au Supatiṭṭhacetiya du Laṭṭhivanuyyāna. C'est à cette seconde rencontre que se rattache le *Bimbasārarājapratyudgamanasūtra*, et c'est alors que le roi se convertit avec tout son peuple. Cette conversion est relatée dans les Vinaya et les Vies du Buddha : Vinaya, I, p. 35-39 (tr. RH. D.-OLDENBERG, I, p. 136-144) à rapprocher, pour le début, du Tsa a han, T 99 (n° 1074), k. 38, p. 279 a-c, et de T 100 (n° 13), k. 1, p. 377 a-c. — Mahāvastu, III, p. 443-449. — Wou fen liu, T 1421, k. 16, p. 110 a. — Sseu fen liu, T 1428, k. 33, p. 797 c. — Ken pen chouo ... p'o seng che, T 1450, k. 7, p. 135 sq. — Dhammapadaṭṭha, I, p. 88 (tr. BURLINGAME, *Legends*, I, p. 197). — Nidānakathā, p. 83.

[2] Ce prétendu « Sūtra des deux nuits » n'est qu'un aphorisme célèbre qu'on trouvera dans Dīgha, III, p. 135 ; Aṅguttara, II, p. 24 ; Itivuttaka, p. 121 ; Sumaṅgala, I, p. 66 ; Tchong a han, T 26 (n° 137), k. 34, p. 645 b 18 : *yañ ca rattiṃ tathāgato anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambujjhati, yañ ca rattim anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyati, yaṃ etasmiṃ antare bhāsati lapati niddisati, sabbaṃ taṃ tath' eva hoti no aññathā.*

Plus tard on admit que Bhagavat enseigne par une émission de voix d'un instant *(ekakṣaṇavāgudāhāreṇa)*, ou même qu'il ne parle pas (cf. Vasumitra, p. 20 ; Fo houa yen king, T 279, k. 80, p. 443 c ; Wei mo kie so chouo king, T 475, k. 1, p. 538 a ;

Or si vraiment l'homme n'existait pas, comment le Buddha pourrait-il dire [sans mentir] : « Avec mon œil divin je considère les êtres » ? Il faut en conclure que l'homme existe, mais du point de vue mondain seulement, et non pas du point de vue absolu.

Question. — Le point de vue absolu est vrai *(bhūta, satya)* et, parce qu'il est vrai, il est nommé absolu ; les autres points de vue ne peuvent pas être vrais.

Réponse. — Ce n'est pas exact. Les quatre points de vue, pris séparément, sont vrais. La vraie nature *(tathatā)*, la nature des choses *(dharmatā)*, le sommet de l'existence *(bhūtakoṭi)*, n'existent pas du point de vue mondain, mais existent du point de vue absolu. De même les hommes existent du point de vue mondain, mais n'existent pas du point de vue absolu. Pourquoi ? Quand les cinq agrégats *(skandha)* qui sont les causes et conditions *(hetupratyaya)* de l'homme existent, l'homme existe. De même quand la couleur *(rūpa)*, l'odeur *(gandha)*, la saveur *(rasa)* et le tangible *(spraṣṭavya)* qui sont les causes et conditions du lait *(kṣīra)* existent, le lait existe. Si le lait n'existait pas réellement, les causes et conditions **60 a**
du lait n'existeraient pas non plus. Mais puisque les causes et conditions du lait existent réellement, le lait, lui aussi, doit exister [1]. Puisque les causes et conditions d'une seconde tête *(dvitīya śīrṣa)* ou d'une troisième main *(tṛtīya hasta)* n'existent pas chez l'homme, il n'en est pas question *(prajñapti)* pour lui. De telles caractérisations *(nimittanāman)* constituent le point de vue mondain.

b. Qu'est-ce que le point de vue individuel *(prātipauruṣika siddhānta)* ? C'est prêcher la loi en tenant compte *(apekṣya)* de l'état d'esprit *(cittapravṛtti)* de l'individu. Sur un même sujet, ce dernier entend ou n'entend pas. Ainsi il est dit dans un sūtra :

Niraupamyastava de Nāgārjuna, v. 7, dans JRAS, 1932, p. 314 : *nodāhṛtaṃ tvayā kiṃcid ekam apy akṣaraṃ vibho, kṛtsnaś ca vaineyajano dharmavarṣeṇa tarpitaḥ* ; Hôbôgirin, p. 215-217 ; Siddhi, p. 796). Le « Sūtra des deux nuits » fut modifié en conséquence : Madh. vṛtti, p. 366, 539 : *yāṃ ca śāntamate rātriṃ tathāgato 'nuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbuddho yāṃ ca rātrim upādāya parinirvāsyati, asminn antare tathāgatenaikākṣaram api nodāhṛtaṃ na pravyāhṛtaṃ nāpi pravyāhariṣyati.* — Pañjikā, p. 419 : *yasyāṃ rātrau tathāgato 'bhisaṃbuddho yasyāṃ ca parinirvṛto 'trāntare tathāgatenaikam apy akṣaraṃ nodāhṛtam. tat kasya hetoḥ. nityaṃ samāhito bhagavān. ye cākṣarasvararutavaineyāḥ sattvās te tathāgatamukhād ūrṇākośād uṣṇīṣād dhvaniṃ niścarantaṃ śṛṇvanti.* — Laṅkāvatāra, p. 142-143 : *yāṃ ca rātriṃ tathāgato 'bhisaṃbuddho yāṃ ca rātriṃ parinirvāsyati, atrāntara ekam apy akṣaraṃ tathāgatena nodāhṛtaṃ na pravyāhariṣyati. avacanaṃ buddhavacanam.*

[1] L'exemple du lait est repris dans Kośa, IX, p. 239.

« En raison d'actes à rétribuer différemment *(saṃbhinnavipākakarman)* on renaît dans des univers différents *(saṃbhinnalokadhātu)*, on subit des contacts différents *(saṃbhinnasparśa)* et des sensations différentes *(saṃbhinnavedanā)* »[1]. Par contre, dans le *P'o k'iun na king* (Phālgunasūtra), il est dit : « Il n'y a pas d'homme qui subisse de contact, il n'y a pas d'homme qui éprouve de sensation »[2].

Question. — Comment ces deux sūtra s'accordent-ils ?

Réponse. — Il y a des hommes qui doutent de l'au-delà *(amutra)*, ne croient pas au péché *(pāpa)* ni au mérite *(puṇya)*, commettent de mauvaises actions *(akuśalacaryā)* et tombent dans la vue fausse de l'anéantissement *(ucchedadṛṣṭi)*. Pour trancher ces doutes *(saṃśaya)*, supprimer ces mauvaises pratiques et extirper cette vue fausse de l'anéantissement, le Buddha affirme que l'homme renaît dans des univers différents, avec des contacts *(sparśa)* différents et des sensations *(vedanā)* différentes. Mais Phālguna, lui, croyait à l'existence de l'âme *(ātman)*, à l'existence du Puruṣa et était tombé dans la vue fausse de l'éternalisme *(śāśvatadṛṣṭi)*. Il avait demandé au Buddha : « Vénérable *(bhadanta)*, qui éprouve la sensation ? » Si le Buddha avait répondu : « C'est un tel *(amuka)* ou un tel *(amuka)* qui éprouve la sensation », Phālguna serait tombé plus profondément dans la vue fausse de l'éternalisme, sa croyance au Pudgala (individu) et à l'Ātman (âme) se serait accrue et fortifiée irrémédiablement. C'est pourquoi le Buddha, quand il s'adresse à lui, nie qu'il y ait un être qui sente *(vedaka)* ou un être qui touche *(sparśaka)*. De telles caractéristiques sont nommées point de vue individuel[3].

[1] Comparer Aṅguttara, I, p. 134 : *yatth' assa attabhāvo nibbattati tattha taṃ kammaṃ vipaccati, yattha taṃ kammaṃ vipaccati tattha tassa kammassa vipākaṃ paṭisaṃvedeti diṭṭh'eva dhamme uppajje vā apare vā pariyāye.* — Tr. Lorsqu'une personne renaît, son acte mûrit et, lorsque cet acte est mûr, elle en subit la rétribution en cette vie ou ailleurs.

[2] Saṃyutta, II, p. 13 ; Tsa a han, T 99 (n° 372), k. 15, p. 102 a : *phusatīti ahaṃ na vadāmi... vediyatīti ahaṃ na vadāmi.* — Fragments sanskrits du Phālgunasūtra dans Kośa, IX, p. 260 ; Kośavyākhyā, p. 707.

[3] C'est un fait bien connu que le Buddha dans son enseignement tient compte de l'intention et de l'état d'esprit de son interlocuteur. Voir l'entrevue du Buddha avec Vacchagotta : Saṃyutta, IV, p. 400 ; Tsa a han, T 99 (n° 961), k. 34, p. 245 b ; T 100 (n° 195), k. 10, p. 444 c.

Le Buddha refuse de dire à Vacchagotta si le Moi existe ou s'il n'existe pas. Ānanda lui en demande la raison. Le Buddha se justifie en disant : « Si, ô Ānanda, alors que le moine errant Vacchagotta me demandait : « Le Moi existe-t-il ? », je lui

c. Le point de vue thérapeutique *(prātipakṣika siddhānta).* — Il y a des Dharma qui existent comme remèdes *(pratipakṣa)*, mais qui n'existent pas comme natures vraies *(bhūtasvabhāva).* Ainsi les herbes et aliments *(oṣadhyāhāra)* chauds *(uṣṇa)*, graisseux *(medasvin)*, vinaigrés *(kaṭuka)*, salés *(lavaṇa)*, sont un remède dans les maladies du vent *(vāyuvyādhi)*, mais ne sont pas un remède dans

avais répondu : « Le Moi existe », cela aurait confirmé, ô Ānanda, la doctrine des Samanas et des Brâhmanes qui croient à l'impérissabilité. Si, ô Ānanda, alors que le moine errant Vacchagotta me demandait : « Le Moi n'existe-t-il pas ? », j'avais répondu : « Le Moi n'existe pas », cela aurait confirmé, ô Ānanda, la doctrine des Samanas et des Brâhmanes qui croient à l'anéantissement. Si, ô Ānanda, quand le moine errant Vacchagotta me demandait : « Le Moi existe-t-il ? », j'avais répondu : « Le Moi existe », cela m'aurait-il beaucoup servi à faire naître en lui la connaissance que tous les Dharma sont Non-moi ? » — « Il n'en eût pas été ainsi, Seigneur. » — « Si d'autre part, ô Ānanda, quand le moine errant Vacchagotta me demandait : « Le Moi n'existe-t-il pas ? », je lui avais répondu : « Le Moi n'existe pas », cela n'aurait-il pas eu pour seul résultat de précipiter le moine errant Vacchagotta d'un égarement dans un autre égarement plus grand encore : « Mon Moi n'existait-il pas auparavant ? Et maintenant voilà qu'il n'existe plus » (OLDENBERG, *Buddha*, p. 309-310). — De même Kośa, IX, p. 262-4 : Pourquoi Bhagavat n'a-t-il pas déclaré que le principe vital *(jīva)* est le corps ? Parce que Bhagavat tient compte de l'intention *(āśaya)* de celui qui l'interroge. Celui-ci entend par *jīva*, non pas un être de raison, simple désignation des éléments, mais une personne, une entité vivante, réelle ; et c'est en pensant à cette personne qu'il demande si le *jīva* est identique au corps ou différent du corps. Ce *jīva* n'existe absolument pas : il n'entretient avec quoi que ce soit ni rapport d'identité ni rapport de différence : Bhagavat condamne donc les deux réponses. De même on ne peut dire que les poils de la tortue sont durs ou mous... Pourquoi Bhagavat ne répond-il pas que le *jīva* n'existe absolument pas ? Encore parce qu'il tient compte de l'intention de l'interrogateur. Celui-ci questionne peut-être sur le *jīva* avec cette pensée que le *jīva* est la série des éléments *(skandha)*. Si Bhagavat répondait que le *jīva* n'existe absolument pas, l'interrogateur tomberait dans la vue fausse. D'ailleurs, comme l'interrogateur n'est pas capable de comprendre la production en raison des causes *(pratītyasamutpāda)*, il n'est pas un réceptacle convenable de la bonne loi : Bhagavat ne lui dit donc pas que le *jīva* existe en tant que désignation. — LAV., *Nirvāṇa*, p. 118-119 : « La scolastique aime à dire que le Buddha diversifia son enseignement d'après les dispositions de ses auditeurs ; que certains sūtra, de sens clair *(nītārtha)*, doivent être compris à la lettre ; que d'autres sūtra, de sens implicite et non-déduit *(neyārtha)*, doivent être interprétés : hypothèse bien commode pour les exégètes et qui, dans plusieurs cas, est légitime. Le canon voit dans le Buddha un médecin, le grand médecin ; la scolastique le représente comme un empirique. Le Buddha craint que les hommes grossiers, rassurés du côté de l'enfer, ne commettent le péché ; il veut que les sages apprennent à se dépouiller de tout égoïsme : aussi enseigne-t-il aux uns l'existence du Moi et aux autres l'inexistence du Moi. De même la tigresse transporte ses petits dans sa gueule : elle serre assez les dents pour qu'ils ne tombent pas — dans l'hérésie de l'anéantissement du Moi empirique — mais évite de les blesser — par les dents de l'hérésie du moi chose réelle ». La comparaison de la tigresse est de Kumāralābha, dans Kośa, IX, p. 265.

les autres maladies [1]. Les herbes et les aliments froids *(śīta)*, doux *(madhura)*, amers *(tikta)*, âcres *(karkaśa)*, sont un remède dans les maladies du feu *(tejovyādhi)*, mais ne sont pas un remède dans les autres maladies. Les herbes et les aliments vinaigrés *(kaṭuka)*, amers *(tikta)*, âcres *(karkaśa)*, et chauds *(uṣṇa)*, sont un remède dans les refroidissements *(śītavyādhi)*, mais ne sont pas un remède dans les autres maladies. Il en va de même dans la loi du Buddha, pour remédier aux maladies de la pensée *(cetovyādhi)*. La considération de l'horrible *(aśubhabhāvanā)* [2], dans la maladie de l'attachement (*rāgavyādhi*), est un bon remède *(kuśala pratipakṣadharma)*; dans la maladie de la haine *(dveṣavyādhi)*, elle n'est pas bonne *(kuśala)* et n'est pas un remède *(pratipakṣadharma)*. Pourquoi ? L'*aśubhabhāvanā* est la considération des défauts corporels *(kāyadoṣaparīkṣā)* ; si un homme haineux considère les défauts de son ennemi, il augmente le feu de sa haine. — La méditation amicale *(maitrīcittamanasikāra)*, dans la maladie de la haine *(dveṣavyādhi)*, est un bon remède ; dans la maladie de l'attachement *(rāgavyādhi)*, elle n'est pas bonne, n'est pas un remède. Pourquoi ? L'amitié *(maitrīcitta)* consiste à rechercher chez les êtres les raisons d'aimer et à considérer leurs qualités *(guṇa)*. Si un homme attaché recherche les raisons d'aimer et considère les qualités [de la personne qu'il aime], il augmente son attachement *(rāga)*. — La considération des causes et conditions *(hetupratyayaparīkṣā)*, dans la maladie
60 b de la sottise *(mohavyādhi)*, est un bon remède ; dans les maladies de l'attachement et de la haine *(rāgadveṣavyādhi)*, elle n'est pas bonne, n'est pas un remède. Pourquoi ? Parce que c'est en raison d'une fausse considération préalable *(pūrvamithyāparīkṣā)* que naît

[1] Sur la pathogénie et les pratiques médicales, voir Hôbôgirin, *Byô*, p. 249-262.

[2] L'*aśubhabhāvanā*, contemplation du cadavre en décomposition, sera étudiée ci-dessous, k. 19, p. 198 c-199 a. — Les sources scripturaires ne sont pas très nombreuses, p. ex. Vinaya, III, p. 68 ; Dīgha, II, p. 296 ; Majjhima, III, p. 82 ; Aṅguttara, III, p. 323. — Scolastique pâlie : Dhammasaṅgaṇi, p. 55 : *asubhajhāna* (tr. Rh. D., p. 63, n. 2) ; Atthasālinī, p. 197-198 (tr. Tin, I, p. 264-265) ; Visuddhimagga, p. 178 ; Rh. D., *Brethren*, p. 123 ; Warren, *Buddhism*, p. 353 ; Aung, *Compendium*, p. 121, n. 6 ; Hardy, *Eastern Monachism*, p. 247. — Sources sanskrites : Mahāvyutpatti, n° 1155-1164 ; Śikṣāsamuccaya, p. 209 (tr. Bendall-Rouse, p. 202) ; Bodhicaryāvatāra, VIII, v. 63 ; Huber, Sūtrālaṃkāra, p. 190-191 ; Kośa, VI, p. 149 ; Kern, *Manual*, p. 54 ; Przyluski, *Aśoka*, p. 386.

la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)*. Or la vue fausse, c'est la sottise *(moha)*[1].

Question. — Dans la loi du Buddha il est dit que les douze causes et conditions *(hetupratyaya)* sont profondes *(gambhīra)*. C'est ainsi que le Buddha a dit à Ānanda : « Cette production en raison des causes *(pratītyasamutpāda)* est profonde *(gambhīra)*, difficile à voir *(durdṛśa)*, difficile à comprendre *(duravabodha)*, difficile à découvrir *(duranubodha)*, difficile à pénétrer *(duradhigama)*, connaissable [seulement] par un sage de pensée subtile et adroit *(sūkṣma nipuṇapaṇḍitavijñavedanīya)* »[2]. Si un sot *(mūḍha)* a déjà de la peine à comprendre des choses superficielles, comment pourrait-il comprendre les causes et conditions profondes ? Alors pourquoi dites-vous que le sot doit considérer la loi des causes et conditions ?

Réponse. — Le mot « sot » ne signifie pas sot à la manière des bœufs *(go)* ou des béliers *(eḍaka)*. Le sot est un homme qui cherche le vrai chemin, mais qui, à la suite de pensées et de considérations erronées, produit toutes espèces de vues fausses *(mithyādṛṣṭi)*. Pour lui la considération des causes et conditions *(hetupratyayaparīkṣā)* est un bon remède. Mais chez les hommes en proie à la haine ou à l'amour *(dveṣarāgacarita)* qui volontairement recherchent le plaisir ou s'irritent contre le prochain, une telle considération n'est pas bonne, n'est pas un remède ; c'est la considération de l'horrible *(aśubhabhāvanā)* et la considération amicale *(maitrīcittamanasikāra)* qui sera pour eux le bon remède. Pour-

[1] Les idées exposées dans cet alinéa seront reprises et développées par Śāntideva dans son Śikṣāsamuccaya, ch. XII : La considération de l'horrible *(aśubhabhāvanā)* est le remède *(pratipakṣa)* au Rāga (p. 206-212) ; la bienveillance *(maitrī)* est le remède au Dveṣa (p. 212-219) ; l'examen de la production en dépendance *(pratītyasamutpādadarśana)* est le remède au Mohānuśaya (p. 219-228). Cf. tr. BENDALL-ROUSE, p. 196-215.

[2] Les paroles adressées par le Buddha à Ānanda sont plutôt : *gambhīro cāyaṃ Ānanda paṭiccasamuppādo gambhīrāvabhāso ca* ; cf. Saṃyutta, II, p. 92 ; Dīgha, II, p. 55 ; Tch'ang a han, T 1 (nº 13), k. 10, p. 60 b 10 ; Jen pen yu cheng, T 14, p. 242 a ; Tchong a han, T 16 (nº 97), k. 24, p. 578 b ; Ta cheng yi, T 52, p. 844 b. — La formule plus développée, rapportée par le Mppś, fut prononcée par le Tathāgata, au pied de l'arbre Ajapālanigrodha, après son illumination : Vinaya, I, p. 4 ; Dīgha, II, p. 36 ; Majjhima, I, p. 167 ; Saṃyutta, I, p. 136, etc. : *adhigato kho me ayaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo*. — La formule sanskrite est plus longue et présente moins d'uniformité ; on la trouvera dans Mahāvastu, III, p. 314, l. 15 ; Mahāvyutpatti, nº 2914-2927 ; Lalitavistara, p. 392 ; Divya, p. 492 (ce dernier, très proche du pâli : *gambhīro me dharmo gambhīrāvabhāso durdṛśo duranubodho 'tarko 'tarkāvacaro sūkṣmo nipuṇapaṇḍitavijñavedanīyaḥ*).

quoi ? Parce que ces deux considérations peuvent extirper l'épine vénéneuse *(viṣakaṇṭaka)* de la haine *(dveṣa)* et de l'attachement *(rāga)*.

En outre, il y a des êtres attachés (*abhiniviṣṭa*) à la thèse erronée de l'éternalisme *(nityaviparyāsa)*, qui ignorent la série de moments semblables *(sadṛśasaṃtāna)* [qui constituent le] Dharma [1]. Chez de tels hommes, la considération du caractère transitoire des Dharma (litt. anityaparīkṣā) est d'ordre thérapeutique *(prātipākṣika)* et non pas absolu *(pāramārthika)*. Pourquoi ? Parce que tous les Dharma sont vides de nature propre *(svabhāvaśūnya)*. Ainsi une stance dit :

Dans le transitoire voir du permanent,
Cela se nomme méprise.
Dans le vide, point de transitoire,
Comment y voir du permanent ? [2]

Question. — Tous les Dharma conditionnés *(saṃskṛta)* ont un caractère transitoire *(anitya)* : c'est là un caractère absolu. Pourquoi dites-vous que le transitoire est irréel *(asatya)* ? Les conditionnés *(saṃskṛta)*, en vertu des caractères de naissance *(utpāda)*, durée *(sthiti)* et destruction *(bhaṅga)* [3], naissent d'abord, durent

[1] En d'autres termes, ils ignorent le caractère momentané des Dharma *(dharmakṣaṇikatva)*. Selon le Bouddhisme du Petit Véhicule, le Dharma périt d'instant en instant et renaît, semblable à lui-même, d'instant en instant. Il se présente donc comme une série *(saṃtāna, prabandha)* de moments semblables *(sadṛśakṣaṇa)*. Les écoles, Sarvāstivādin-Vaibhāṣika et Sautrāntika, discutent sur la durée du *kṣaṇa* et sur l'évolution du *saṃtāna* (bibliographie et état de la question dans Karmasiddhiprakaraṇa, Introduction, p. 1-30).

[2] Madh. Kārikā, XXIII, 13, p. 460 ; Tchong louen, T 1564, k. 4, p. 31 c 10 ; Pan jo teng louen che, T 1566, k. 14, p. 123 a 6 :

anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ |
nānityaṃ vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ ||

[3] Les caractères du Dharma conditionné *(saṃskṛtadharmalakṣaṇa)* sont déjà signalés dans les écrits canoniques ; — (1) deux caractères, naissance *(utpāda)* et destruction *(vyaya)*, dans Tsa a han, T 99 (nº 49), k. 2, p. 12 b ; (2) trois caractères naissance *(uppāda)*, destruction *(vaya)* et altération de ce qui dure *(ṭhitassa* ou *ṭhitānaṃ aññathatta)*, dans les Nikāya pâlis correspondants : Saṃyutta, III, p. 37 ; Aṅguttara, I, p. 152 : *katamesam āvuso Ānanda dhammānam uppādo paññāyati vayo paññāyati ṭhitassa aññathattaṃ paññāyati* ; — (3) le troisième caractère *ṭhitassa aññāthattam* est corrigé en *sthity-anyathātva* dans l'Āgama sanskrit correspondant *(Documents sanskrits de la seconde collection M. A. Stein*, JRAS, 1913, p.

ensuite et périssent enfin ; pourquoi dites-vous que le transitoire est irréel ?

Réponse. — Les Dharma conditionnés ne peuvent pas avoir ces trois caractères *(lakṣaṇa)*. Pourquoi ? Parce que ces trois caractères ne sont pas réels. Si les naissance, durée et destruction des Dharma étaient caractéristiques des conditionnés, il faudrait qu'à la naissance du conditionné ces trois caractères soient également présents, car la naissance est un caractère du conditionné. De même, ces trois caractères devraient être également présents, partout séparément : ce qui serait absurde. Il en irait de même pour la durée et la destruction. Puisque la naissance, la durée et la destruction, prises séparément, ne possèdent pas chacune [et *per modum unius*] naissance-durée-destruction, elles ne peuvent être nommées caractères du conditionné *(saṃskṛtalakṣaṇa)* [1]. Pourquoi? Parce que les caractères des Dharma conditionnés n'existent pas.

573 ; Madh. vṛtti, p. 145) : *trīṇīmāni bhikṣavaḥ saṃskṛtasya saṃskṛtalakṣaṇāni. saṃskṛtasya bhikṣava utpādaḥ prajñāyate vyayaḥ prajñāyate sthityanyathātvaṃ prajñāyate* ; — (4) l'Abhidharma n'admet que trois caractères : Kathāvatthu, I, p. 61 ; Visuddhimagga, p. 431, 473 ; AUNG, *Compendium*, p. 25. — Certains docteurs omettent même la durée ou *sthiti* (cf. AUNG, *Points of Controversy*, p. 374-375).

En général, les traités scolastiques parlent de quatre caractères : naissance *(utpāda)*, vieillesse *(jarā)*, durée *(sthiti)* et impermanence *(anityatā)* : P'i p'o cha, T 1545, k. 38, p. 198 c 9 ; Kośa, II, p. 222.

Les caractères du conditionné interviennent dans la définition du *kṣaṇa*, de la durée instantanée du Dharma. Voir l'étude de LAV., *Notes sur le moment des Vaibhāṣika et des Sautrāntika*, MCB, V, 1937, p. 134-158. En tant qu'entités réelles, ils sont rejetés par les Sautrāntika (Kośa, II, p. 226-228), les Mādhyamika (Madh. vṛtti, ch. VII : *Saṃskṛtaparīkṣā*, p. 145-179) et les Vijñānavādin (Siddhi, p. 64-68). Le Mppś, dans sa réfutation, s'inspire surtout de la Madh. vṛtti.

[1] L'argument est repris des Madh. Kārikā, VIII, 2, p. 146 :

utpādādyās trayo vyastā nālaṃ lakṣaṇakarmaṇi |
saṃskṛtasya samastāḥ syur ekatra katham ekadā ||

Tr. Les trois caractères, naissance, etc., pris séparément sont incapables de remplir le rôle de caractères du conditionné. Pris ensemble, comment pourraient-ils se trouver en même temps dans une même catégorie ? — Le commentaire (p. 146-147) explique : Au moment de la durée, la naissance et la destruction n'existent pas. Donc la durée appartient à quelque chose qui est privé de naissance et de destruction. Mais une catégorie privée de naissance et de destruction n'existe pas. Par conséquent la durée ne peut s'appliquer à une catégorie aussi inexistante qu'une fleur de l'air... Par contre les trois caractères ne peuvent se trouver dans une même catégorie en même temps, car ils s'opposent les uns aux autres comme le désir au renoncement ou la lumière aux ténèbres. Qui pourrait raisonnablement prétendre qu'une même catégorie dure et périt au moment précis où elle naît ?

Par conséquent le caractère transitoire des Dharma n'est pas d'ordre absolu.

En outre, si toute entité réelle *(bhūtasvabhāva)* était transitoire *(anitya)*, la rétribution des actes *(karmavipāka)* n'aurait pas lieu. Pourquoi ? Parce que la transitorialité, c'est la destruction après
60 c la naissance. De même qu'un germe pourri *(pūtika bīja)* ne produit pas de fruit *(phala)*, ainsi il n'y aurait pas d'acte *(karman)* et, l'acte n'existant pas, comment y aurait-il rétribution *(vipāka)* ? Or toute bonne doctrine *(āryadharma* admet la rétribution [1]. Ce qui doit être cru par un homme de bon savoir *(kuśalajñāna)* ne doit pas être nié. Donc les Dharma ne sont pas transitoires. Pour d'innombrables raisons de ce genre, nous disons qu'on ne peut affirmer la transitorialité des Dharma. [Ce qui est dit ici du prétendu caractère transitoire des Dharma] vaut également pour leur caractère douloureux *(duḥkha)*, impersonnel *(anātmaka)*, etc [2]. De telles caractéristiques sont nommées point de vue thérapeutique.

d. Le point de vue absolu *(pāramārthikasiddhānta)*. — Toutes les essences *(dharmatā)*, toutes les catégories du discours *(upadeśābhidhāna)*, tous les Dharma et Adharma, peuvent être divisés *(vibhakta)*, déchirés *(bhinna)* et éparpillés *(prakīrṇa)* les uns après les autres, mais le Dharma véritable *(bhūtadharma)*, domaine *(gocara)* des Buddha, des Pratyekabuddha et des Arhat, ne peut être ni déchiré ni éparpillé. Ce qui n'est pas compris (t'ong) dans les trois points de vue précédents est ici entièrement compris. Qu'entend-on par compris ? Par compris on entend l'absence de tout défaut *(sarvadoṣavisaṃyoga)*, l'inaltérabilité *(apariṇāmatva)*, l'in-

[1] Pour les bouddhistes, la croyance à la survie et à la rétribution des actes est la pierre angulaire de la morale, « car il n'est pas de péché que ne soit disposé à commettre l'homme qui ne croit pas à la survie de l'au-delà ». La négation du bien et du mal est la vue fausse *(mithyādṛṣṭi)* par excellence (Kośa, IV, p. 36, 137, 167). — Par contre, le Buddha reconnut pour siens et admit sans noviciat *(parivāsa)* les Jaṭila, adorateurs du feu, « parce qu'ils croient à l'acte » (Vinaya, I, p. 71).

[2] Tous les Dharma sont transitoires *(anicca)*, périssables *(vayadhamma)*, impersonnels *(anattā)* et douloureux *(dukkha)*. Cf. Saṃyutta, III, p. 44 (dont on trouvera le correspondant sanskrit dans JRAS, 1913, p. 573, et la version chinoise dans Tsa a han T 99 (n° 84), k. 3, p. 21 c) : *rūpaṃ bhikkhave aniccam. yad aniccaṃ taṃ dukkhaṃ, yaṃ dukkhaṃ tad anattā, yad anattā tam netaṃ mama neso ham asmi na me so attāti. evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbam. evam etaṃ sammappaññāya passato cittaṃ virajjati vimuccati anupādāya āsavehi.* — Autres références dans RHYS DAVIDS-STEDE, s. v. *saṅkhāra*, in fine.

vincibilité (*ajeyatva*)[1]. Pourquoi ? Parce que, si on écarte le point de vue absolu, les autres enseignements (*upadeśa*), les autres points de vue (*siddhānta*) sont tous détruits. Dans le *Tchong yi king* (Arthavargīya sūtra)[2], des stances disent :

[1] Pour désigner l'absolu les expressions ne manquent pas dans les textes bouddhiques. LAV. dans Siddhi, p. 748-750, cite quelques listes que je complète ici :

1°. Ta pan jo po lo mi to king, T 220, k. 360, p. 853 c 10 : *tathatā, dharmatā, avitathatā, avikāratathatā, samatā, niyāmatā, dharmaniyama, dharmasthiti, ākāśadhātu, bhūtakoṭi, acintyadhātu.*

2°. Pañjikā, p. 421 : *bodhir buddhatvam ekānekasvabhāvaviviktam anutpannam aniruddham anucchedam aśāśvataṃ sarvaprapañcavinirmuktam ākāśapratisamaṃ dharmakāyākhyaṃ paramārthatattvaṃ ucyate. etad eva ca prajñāpāramitāśūnyatātathatābhūtakoṭidharmadhātvādiśabdena saṃvṛtim upādāyābhidhīyate.*

3°. Longue liste de synonymes dans les sūtra d'inspiration vijñānavādin. Cf. Saṃdhinirmocana, p. 28. *paramārtha, tathatā, dharmatā, darmadhātu, bhūtakoṭi, vijñaptimātra, viśuddhālambana, svabhāvaniḥsvabhāvatā, dharmanairātmya, śūnyatā.* — Laṅkāvatāra, p. 192-193 : *anirodha, anutpāda, śūnyatā, tathatā, satyatā, bhūtatā, bhūtakoṭi, dharmadhātu, nirvāṇa, nitya, samatā, advaya.*

4°. Tous ces termes sont repris et définis dans les traités vijñānavādin. Madhyāntavibhaṅga, p. 49-51 : *tathatā bhūtakoṭiś cānimittaṃ paramārthatā, dharmadhātuś ca paryāyāḥ śūnyatāyāḥ samāsataḥ* ; — Saṃgraha, p. 121 : *prakṛtivyavadāna, tathatā, śūnyatā, bhūtakoṭi, animitta, paramārtha, dharmadhātu* ; — Tsa tsi louen, T 1606, k. 2, p. 702 b : *tathatā, nairātmya, śūnyatā, ānimitta, bhūtakoṭi, paramārtha, dharmadhātu* ; — Fo ti king louen, T 1530, k. 7, p. 323 a 24 : *tathatā, dharmadhātu, tattva* et *bhāva, śūnyatā* et *abhāva, bhūtakoṭi, paramārtha.*

[2] Ces *Arthavargīyāṇi sutrāṇi*, en pâli *Aṭṭhakavagga*, constituent un des documents les plus anciens du bouddhisme primitif.

En pâli, l'*Aṭṭhakavagga* « Section des Huit » est un groupe de seize sūtra formant le quatrième chapitre du Suttanipāta, qui est lui-même la cinquième œuvre du Khuddhakanikāya, quatrième et dernière collection du Suttapiṭaka (cf. WINTERNITZ, *Literature*, II, p. 92-98 ; Law, *Pāli Literature*, I, p. 232-260). Ce livre, sous le titre *Aṭṭhakavaggika* ou *Aṭṭhakavaggikāni*, est cité dans le Vinaya, I, p. 196 ; le Saṃyutta, III, 12 ; l'Udāna, p. 59.

En sanskrit, il existe un *Arthavarga* « Section du Sens », ou plutôt des *Arthavargīyāṇi sūtrāṇi* « Sūtra de la Section du Sens », dont des fragments ont été découverts au Turkestan oriental (cf. M. ANESAKI, JPTS, 1906-1907, p. 50 sq. ; R. HOERNLE, JRAS, 1916, p. 709 sq. ; 1917, p. 134). Ces *Arthavargīyāṇi sūtrāṇi* sont cités dans le Divyāvadāna, p. 20, 35, dans la Bodh. bhūmi, p. 48, et selon la Kośavyākhyā, p. 33, ils font partie du Kṣudrakāgama (*arthavargīyāṇi sūtrāṇi Kṣudrake paṭhyante*). C'est également sous le titre d'*Arthavargīya sūtra*, en tibétain *Don gyi tshoms kyi mdo*, que l'ouvrage est cité dans le Dulva.

Il a été traduit en chinois par Tche k'ien, entre 223 et 253, sous le titre de *Yi tsou king* (123 et 7 ; 157 ; 120 et 7), littéralement « Sūtra des Pieds du Sens », T 198, tome IV, p. 174-188.

L'ouvrage est fréquemment cité dans le Tripiṭaka chinois, malheureusement sous des titres très divers qui souvent ne permettent pas de l'identifier à première vue. Voici quelques références :

1°. Titres translittérés :

A t'o p'o k'i king (Arthavargīya sūtra) dans le Mppś, T. 1509, k. 1, p. 63 c. — *A*

Chacun, se basant sur des vues fausses *(dṛṣṭi)*,
Et de vains bavardages *(prapañca)*, suscite des querelles *(vivāda)*.
Voir le néant de tout cela,
C'est la vue correcte du savoir.

Si refuser d'admettre le système d'autrui *(paradharma)*
Est le fait d'un sot *(bāla)*,
Alors tous les maîtres *(upadeśin)*,
En vérité, sont des sots.

61 a Si se baser sur des vues personnelles,
Pour produire de vains bavardages,
Constituait le pur savoir,
Il n'y aurait personne de savoir impur [1].

t'o po k'i ye sieou tou lou (Arthavargīya sūtra) dans le Vinaya des Sarvāstivādin, T 1435, k. 24, p. 174 b.

2°. Titres traduits :

Yi p'in (Section du Sens ou *Arthavarga)* dans le Saṃyuktāgama, T 99 (n° 551) k. 20, p. 144 b et c ; la Vibhāṣā, T 1545, k. 34, p. 176 a ; la traduction du Kośa par Hiuan tsang, T 1558, k. 1, p. 3 b ; le Yogacaryābhūmiśāstra, T 1579, k. 36, p. 489 a.

Yi pou (Section du Sens ou *Arthavarga)* dans la traduction du Kośa par Paramārtha, T 1559, k. 1, p. 164 a.

Tchong yi king (Sūtra de tous les Sens) dans le Mppś, T 1509, k. 1, p. 60 c.

Tchong yi p'in (Section de tous les Sens) dans la Vibhāṣā, T 1545, k. 4, p. 17 a ; k. 137, p. 706 a.

Chouo yi (Exposé du Sens) dans le P'i ni mou king. T 1463, k. 3, p. 818 a.

Che lieou yi p'in king (Sūtra des Seize Sections du Sens) dans le Vinaya des Mahīśāsaka, T 1421, k. 21, p. 144 b.

Pa po k'i king (Sūtra des Huit Sections ou *Aṣṭavargīyasūtra)* dans le Vinaya des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 23, p. 416 a.

Che lieou yi kiu (Sūtra des Seize Phrases du Sens) dans le Vinaya des Dharmagupta, T 1428, k. 39, p. 845 c.

[1] Voici, je crois, le sens de ces stances. 1° La véritable sagesse consiste à n'adhérer à aucun système, à n'intervenir dans aucune querelle d'école. — 2° En effet tous les maîtres sont des sots : ils traitent de sots ceux qui n'admettent pas leurs idées, et sont eux-mêmes traités de sots par leurs adversaires. — 3° Tous prétendent avoir trouvé la Vérité et, s'il fallait les en croire, il n'y aurait, de par le monde, que des systèmes philosophiques impeccables.

Ces trois stances correspondent en gros aux cinq premières strophes du *Cūlaviyūhasutta*, douzième sutta de l'*Aṭṭhakavagga* (Suttanipāta, v. 878-882 ; tr. Fausböll, p. 167-168 ; tr. R. Chalmers, *Buddha's Teachings*, Cambridge M., 1932, p. 211). Le texte pâli diffère notablement de la citation du Mppś donnée ici, ainsi que de la traduction chinoise de Tche k'ien dans T 198, k. 2, p. 182 a-b.

Dans ces trois stances, le Buddha traite du point de vue absolu.

[Première stance]. — Il est dit que les gens du monde s'appuient sur des vues fausses *(dṛṣṭi)*, sur des systèmes *(dharma)*, sur des théories *(upadeśa)*, et ainsi suscitent des querelles *(vivāda)*. Les vains bavardages *(prapañca)* sont l'origine des querelles, et les vains bavardages naissent des vues fausses *(dṛṣṭi)*. Une stance dit :

Parce qu'on adopte des systèmes, il y a des querelles.
Si personne n'acceptait rien, que pourrait-on discuter ?
Acceptant ou rejetant des « vues »,
Les hommes sont tous divisés.

1. *Sakaṃ sakaṃ diṭṭhiparibbasānā*
viggayha nānā kusalā vadanti :
yo evaṃ jānāti, sa vedi dhammaṃ ;
idaṃ paṭikkosaṃ akevalī so.

2. *Evam pi viggayha vivādiyanti,*
'bālo paro akusalo' ti cāhu.
Sacco nu vādo katamo imesaṃ ?
Sabb'eva hīme kusalā vadānā.

3. *Parassa ce dhammaṃ anānujānaṃ*
bālomako hoti nihīnapañño,
sabb'eva bālā sunihīnapaññā,
sabb' ev' ime diṭṭhiparibbasānā.

4. *Sandiṭṭhiyā ce pana vīvadātā*
saṃsuddhapaññā kusalā mutīmā
na tesaṃ koci parihīnapañño ;
— diṭṭhī hi tesam pi tathā samattā.

5. *Na vāham etaṃ 'tathivan' ti brūmi*
yam āhu bālā mithu aññamaññam ;
sakaṃ sakaṃ diṭṭhiṃ akaṃsu saccaṃ ;
— tasmā hi 'bālo' ti paraṃ dahanti.

Trad. *Le Disciple.* — 1. Fixés dans des vues personnelles, plusieurs [maîtres], se querellent, affirment être [les seuls] sages [et disent] : « Celui qui admet cela, connaît la [vraie] doctrine ; celui qui rejette cela est imparfait ». — 2. Se querellant ainsi ils discutent et disent : « Mon adversaire est un sot, un ignorant ». Quelle est donc la vraie doctrine parmi toutes celles-ci ? car tous ces [maîtres] se prétendent être [les seuls] sages ?

Le Buddha. — 3. Si celui qui ne reconnaît pas la doctrine de son adversaire est un sot, un être inférieur, de peu d'intelligence, alors tous ces [maîtres] sont des sots de peu d'intelligence, [car] tous s'en tiennent à leurs vues [personnelles]. — 4. Ou s'ils sont vraiment purifiés par leurs propres vues, s'ils sont d'intelligence pure, sages et pleins d'esprit, nul parmi eux n'est de peu d'intelligence, car leurs vues sont également parfaites. — 5. Mais moi je n'appelle pas « Réalité » ce que ces sots se disent mutuellement les uns aux autres. Ils font de leur propre vue la vérité ; c'est pourquoi ils traitent leur adversaire de sot.

Le Yogin qui sait ainsi n'accepte aucun système *(dharma)*, n'accueille aucun bavardage *(prapañca)*, il n'adhère à rien et ne croit à rien [1]. Ne prenant réellement part à aucune discussion *(vivāda)*, il connaît la saveur d'ambroisie *(amṛtarasa)* de la loi du Buddha. Agir autrement, c'est rejeter la loi.

[Deuxième stance]. — Si tous ceux qui n'acceptent pas les systèmes d'autrui *(paradharma)*, ne les connaissent pas et ne les adoptent pas étaient des ignorants, alors tous les maîtres *(upadeśin)* seraient des ignorants. Pourquoi ? Parce que, pris individuellement *(pratyekam)*, tous rejettent les systèmes de leurs voisins [pour s'en tenir à leur système à eux]. En effet, un système que d'aucuns affirment être absolument pur *(paramārthaśuddha)* est dénigré par d'autres comme étant impur. Telles sont, par exemple, les lois pénales *(daṇḍadharma)* du monde, en vertu desquelles les bourreaux exercent des châtiments *(daṇḍa)*, des exécutions *(vadha)* et des impuretés *(aśubha)* de tout genre [2]. Les gens du monde les admettent, les exercent et les tiennent pour absolument pures, tandis que d'autres, Pravrajita et Ārya, les considèrent comme impures. Selon les règles des Tīrthika et des Pravrajita, on se tient entre cinq

[1] L'horreur, plus simulée que réelle, du Buddha et de ses disciples pour toute discussion est bien connue :

Suttanipāta, v. 897 : *yā kāc' imā sammutiyo puthujjā, sabbā vā etā na upeti vidvā. anūpayo so upayaṃ kim eyya, diṭṭhe sute khantim akubbamāno.* — Texte sanskrit dans Bodh. bhūmi, p. 48-49 : *yāḥ kāścana saṃvṛtayo hi loke, sarvā hi tā munir nopaiti. anupago hy asau kenopādatīta, dṛṣṭaśrute kāntim asaṃprakurvan.* — Tr. Les opinions qui ont cours dans le monde, le Muni ne les prend pas, car il est indépendant. Comment pourrait se soumettre celui qui n'éprouve pas d'attrait pour ce qu'il voit et entend ?

Saṃyutta, III, p. 138 : *nāham bhikkhave lokena vivadāmi loko ca mayā vivadati. na bhikkhave dhammavādī kenaci lokasmiṃ vivadati. yam bhikkhave natthi sammataṃ loke paṇḍitānam aham pi tam natthī ti vadāmi. yam bhikkave atthi sammataṃ loke paṇḍitānam aham pi tam atthī ti vadāmi.* — Texte sanskrit dans Madh. vṛtti, p. 370 : *loko mayā sārdhaṃ vivadati nāhaṃ lokena sārdhaṃ vivadāmi. yal loke 'sti saṃmataṃ tan mamāpy asti saṃmatam. yal loke nāsti saṃmataṃ mamāpi tan nāsti saṃmatam.* — Tr. C'est le monde qui discute avec moi, ce n'est pas moi qui discute avec le monde. Ce qui est admis dans le monde est également admis par moi, ce qui est rejeté par le monde est aussi rejeté par moi. — Traduction chinoise dans Tsa a han, T 99 (nº 37), k. 2, p. 8 b.

Madh. vṛtti, p. 57 : L'absolu, c'est le silence des Ārya *(paramārtho hy āryāṇāṃ tūṣṇīṃbhāvaḥ)*.

Saṃdhinirmocana, II, par. 4 : Connaissable par intuition, domaine neutre, ineffable, destructeur de l'expérience vulgaire, échappant à la discussion : voilà l'Absolu. Son caractère transcende toute spéculation.

[2] Sur les châtiments pénaux, voir JOLLY, *Recht und Sitte*, p. 129-131.

feux, debout sur un pied, on s'arrache les cheveux, etc.[1]. — Ce que les *Ni k'ien tseu* (Nirgranthaputra) tiennent pour raisonnable[2], les autres hommes le taxent de folie. Dans les systèmes divers des Tīrthika, Pravrajita, Śvetāmbara, Brāhmaṇa, etc., chacun considère comme bon ce que son voisin dénigre. — Dans le système bouddhique également, il y a des Bhikṣu *Tou tseu* (Vātsīputrīya) qui disent : « De même que, par la réunion des quatre grands éléments *(caturmahābhūtasaṃyoga)*, il y a un Dharma « œil » *(cakṣus)*, ainsi, par la réunion des cinq agrégats *(pañcaskandhasaṃyoga)*, il y a un Dharma « individu » *(pudgala)* »[3]. Dans le *Tou tseu a pi t'an* (Vātsīputrīyābhidharma), il est dit : « Les cinq agrégats *(skandha)* ne sont pas à part du Pudgala et le Pudgala n'est pas à part des cinq agrégats. On ne peut pas dire que les cinq agrégats soient le Pudgala ni qu'à part des cinq agrégats il y ait un Pudgala. Le Pudgala est une cinquième catégorie, un Dharma ineffable *(avaktavya)*, contenu dans la corbeille des textes *(piṭaka)* »[4]. Les adeptes du *Chouo yi ts'ie yeou* (Sarvās-

[1] Comparer le Po louen d'Āryadeva, T 1569, k. 1, p. 168 b. — Plusieurs sūtra nous renseignent sur les pratiques ascétiques à l'époque du Buddha, p. ex. Majjhima (n° 12), I, p. 68-83 ; Id. (n° 14), I, p. 91-95. LAV., *Histoire*, I, p. 290-314, a un important chapitre sur l'ascétisme hindou, la vie de mendiant et de religieux et les sectes à l'époque bouddhique.

[2] Sur les monades spirituelles *(jīva)* de la philosophie jaina, voir en dernier lieu SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas*, p. 100-131 ; H. VON GLASENAPP, *Entwicklungsstufen*, p. 98-100.

[3] La croyance à la personnalité ou Pudgalavāda, défendue par plusieurs sectes bouddhiques (LAV., *Nirvāṇa*, p. 34), est généralement attribuée aux Vātsīputrīya-Sāṃmitīya (voir Kośavyākhyā, p. 699). Le seul texte de l'école qui nous soit parvenu, le San mi ti pou louen, T 1649, n'a pas encore été étudié (cf. PRZYLUSKI, *Concile*, p. 73 ; LAV., Introduction du Kośa, p. LX-LXII). Le Pudgalavāda est surtout connu par les textes qui le combattent et les ouvrages généraux sur les sectes bouddhiques. Voir surtout Vasumitra, p. 53-57 ; Bhavya dans WALLESER, *Sekten*, p. 87 ; Kathāvatthu, p. 1 (tr. AUNG, *Points of Controversy*, p. 8-14) ; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *La controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya*, EA, p. 358-376 ; Kośa, ch. IX, p. 227-302 (document capital auquel ont largement puisé les traités postérieurs) ; Sūtrālaṃkāra, éd. LÉVI, p. 154-160 (tr. LÉVI, p. 259-265) ; Bodhicaryāvatāra, IX, v. 73, et Pañjikā, p. 471-484 ; Madh. vṛtti, p. 340-381 ; Madh. avatāra, p. 233-287 (tr. LAV., Muséon, 1911, p. 282-328) ; Tattvasaṃgraha, I, p. 125-130 (tr. S. SCHAYER, *Kamalaśīlas Kritik des Pudgalavāda*, RO, VIII, 1932, p. 68-93 ; tr. JHA, I, p. 217-226) ; Siddhi, p. 14-15.

[4] Le Vātsīputrīyābhidharma est perdu, à moins qu'il ne s'agisse ici du Śāriputrābhidharma, T 1548, en particulière vénération chez les Vātsīputrīya, s'il faut en croire le Mppś (ci-dessous, k. 2, p. 70 a). — Mais le texte cité ici se retrouve dans le San mi ti pou louen, T 1649, k. 1, p. 465 b 29 : On ne peut pas dire que les Skandha et l'Ātman soient différents ou non-différents... L'Ātman aussi est ineffable *(avak-*

tivāda) [1] disent : « En aucune manière, en aucun temps, en aucun texte *(dharmaparyāya)*, le Pudgala n'est établi. Il est inexistant comme la corne du lièvre *(śaśaviṣāṇa)* ou le poil de la tortue *(kūrmaroman)*. De plus, les dix-huit éléments *(dhātu)*, les douze bases de la connaissance *(āyatana)* et les cinq agrégats *(skandha)* existent réellement, mais parmi eux ne se trouve pas de Pudgala » [2]. Par contre, dans le système bouddhique, les adeptes du *Fang kouang* (Vaipulya) disent : « Tous les Dharma sont non-nés *(anutpanna)*, non-détruits *(aniruddha)*, vides *(śūnya)*, et inexistants *(akiṃcana)* [3].

tavya). — Kośa, IX, p. 232 : Le Vātsīputrīya admet un Pudgala qui n'est ni identique aux éléments, ni autre que les éléments ; Ibid. p. 237 : Le Vātsīputrīya soutient que le Pudgala est ineffable *(avaktavya)* en ce qui concerne sa relation, identité ou non-identité, avec les éléments... Il distingue cinq catégories de choses susceptibles d'être connues *(pañcavidhaṃ jñeyam)* : 1-3. les choses conditionnées *(saṃskṛta)* ou, en d'autres termes, les choses passées, présentes et futures ; 4. les choses non-causées *(asaṃskṛta)* et, 5. l'ineffable ou Pudgala. — Madh. avatāra, p. 268 : Quelques-uns soutiennent l'existence réelle d'un Pudgala dont on ne peut pas dire qu'il soit identique aux *skandha* ou différent des *skandha*, permanent ou impermanent ; il est connu par les six *vijñāna* ; il est l'objet de l'idée du Moi.

[1] La doctrine sarvāstivādin est que le Moi n'est qu'une désignation de la série des éléments et qu'il n'existe pas de Moi en soi. Aucune preuve n'établit l'existence d'un Moi indépendant des éléments, ni preuve d'évidence, ni preuve d'induction. Ce qu'en langue vulgaire, on nomme âme, Moi, principe vital, homme, n'est qu'une série *(saṃtāna, saṃtati)*, dont les éléments sont en relation de cause à effet, soumis à la loi de la causalité *(pratītyasamutpāda)*. Cette solution, ébauchée dans le canon, Dīgha, III, p. 105 *(viññānasota)*, Saṃyutta, III, p. 143 *(saṃtāna)*, fut adoptée et développée par toutes les écoles du Petit Véhicule qui rejettent la croyance au Pudgala et professent le *nairātmya*. Sur l'école de langue pâlie et sa doctrine du Bhavaṅga, on trouvera un exposé et quelques références dans Saṃgraha, p. 8*-10*. Sur la « série » des Sarvāstivādin-Vaibhāṣika d'une part, et la « série » des Sautrāntika d'autre part, on consultera Kośa, II, p. 185 : bon résumé dans LAV., *Morale*, p. 196-200 ; Karmasiddhiprakaraṇa, Introd., p. 15, 23-27.

[2] Cf. Kośa, IX, p. 247 : Bhagavat dit à un brâhmane : « Si je dis que tout existe, il s'agit des douze sources de la connaissance *(āyatana)* ». Le Pudgala n'étant pas compris dans ces douze *āyatana*, il n'existe pas. — Le sūtra auquel le Kośa fait ici allusion, et qui définit *sarvam* = 12 *āyatana*, se trouve dans le Tsa a han, T 99 (n° 319), k. 13, p. 91 a : Tout, c'est-à-dire les douze *āyatana*, œil, etc. — Comparer Saṃyutta, IV, p. 15, *sabbaṃ* est défini par l'énumération des douze *āyatana*, depuis l'œil jusqu'aux Dharma ; Mahāniddesa, p. 133 : *sabbaṃ vuccati dvādasāyatanāni* ; Kośa, V, p. 64.

[3] Les affirmations nihilistes de ce genre abondent dans les sūtra du Grand Véhicule. Par ex. Saṃdhinirmocana, VII, § 1 : *niḥsvabhāvāḥ sarvadharmā anutpannāḥ sarvadharmā aniruddhā ādiśāntāḥ prakṛtiparinirvṛtāḥ*.— Tr. Tous les Dharma sont sans nature propre, non-nés, non-détruits, calmes depuis l'origine et essentiellement nirvânés. — Formules identiques dans Ratmameghasūtra cité Madh. vṛtti, p. 225, et Subhāṣitasaṃgraha, Muséon, IV, 1903, p. 394 ; Sūtrālaṃkāra éd. LÉVI, XI, v. 51, p. 67 ; Saṃgraha, p. 128 ; Gauḍapādakārikā, IV, 93.

Ils sont inexistants comme la corne du lièvre *(śaśaviṣāṇa)* ou le poil **61 b**
de la tortue *(kūrmaroman)* »[1]. Tous ces maîtres *(upadeśācārya)* vantent leur propre système, mais rejettent celui d'autrui : « Ceci, disent-ils, est vrai ; le reste est faux *(idam eva sacccaṃ mogham aññaṃ*[2]*)* ». C'est leur système qu'ils acceptent, c'est leur système qu'ils honorent *(pūjayanti)*, c'est leur système qu'ils pratiquent *(bhāvayanti)*. Quant au système d'autrui, ils ne l'acceptent pas, ne l'honorent pas : ils le critiquent.

[Troisième stance]. — Si par le seul fait [d'avoir un système à eux] ces maîtres étaient purs et atteignaient le bien absolu, alors il n'y aurait pas de maître impur, car ils sont tous attachés à un système.

Question. — Si les vues *(dṛṣṭi)* sont toutes fausses, qu'est-ce que le point de vue absolu *(pāramārthika siddhānta)* ?

Réponse. — C'est le chemin qui transcende tout discours *(sarvadeśanātikrāntamārga)*, l'arrêt et la destruction du fonctionnement de la pensée *(cittapravṛttisthitinirodha)*, l'absence de tout support *(anāśraya)*, la non-déclaration des Dharma *(dharmāṇām anidarśanam)*, le vrai caractère des Dharma *(dharmāṇāṃ satyalakṣaṇam)*, l'absence de début, de milieu et de fin *(anādimadhyānta)*, l'indestructibilité *(akṣayatva)*, l'inaltérabilité *(avipariṇāmatva)*. Voilà ce qu'on nomme point de vue absolu[3]. Dans les *Mo ho yen yi kie* (Mahāyānārthagāthā ?), il est dit :

> La fin des discours,
> L'arrêt du fonctionnement de la pensée,
> La non-naissance et la non-destruction,
> Les Dharma semblables au Nirvāṇa.
>
> Parler de sujets favorisant l'action *(abhisaṃskārasthāna)* :
> Tels sont les systèmes mondains.
> Parler de sujets favorisant l'inaction *(anabhisaṃskārasthāna)* :
> Tel est le système absolu.

[1] La corne du lièvre *(śaśaviṣāṇa)* ou le poil de la tortue *(kūrmaroman)*—comme aussi la fleur de l'air *(khapuṣpa)* ou le fils de la femme stérile *(vandhyāputra)*— sont des comparaisons souvent utilisées pour désigner des impossibilités. Cf. Jātaka, III, p. 477 ; Laṅkāvatāra, p. 41, 104, 51, 52, 53, 61, 104, 188, 291, 341 ; Kośa, IX, p. 263.

[2] Vieille formule utilisée dans les discussions pour clôturer l'exposé d'une thèse, cf. Majjhima, II, p. 169 : *aham etaṃ jānāmi, aham etaṃ passāmi ; idam eva saccaṃ mogham aññan ti.*

[3] Sur les noms de l'Absolu, voir ci-dessus, p. 39, n. 1.

Tout est vrai, tout est faux,
Tout est vrai et faux à la fois,
Tout est faux et vrai à la fois :
Tel est le vrai caractère des Dharma [1].

Dans divers sūtra de ce genre, il est dit que le point de vue absolu *(pāramārthika siddhānta)* a un sens profond *(gambhīra)*, difficile à voir *(durdṛśa)*, difficile à comprendre *(duravabodha)*. C'est pour l'expliquer que le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra.

17. En outre, le Buddha a prêché le Mahāprajñāpāramitāsūtra, parce qu'il voulait que le brahmacārin *Tch'ang tchao* (Dīrghanakha)[2] et d'autres grands maîtres *(upadeśācārya)* aient foi *(śraddhā)* dans la loi du Buddha. Citons, par exemple, le brahmacārin Dīrghanakha, *Sien ni p'o ts'o k'iu to lo* (Śreṇika Vatsagotra) [3] et *Sa tchö kia mo k'ien t'i* (Satyaka Nirgranthīputra) [4]. Ces grands maîtres du *Yen*

[1] Comparer Madh. vṛtti, p. 369 :

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ
tathyaṃ cātathyam eva ca |
naivātathyaṃ naiva tathyam
etad buddhānuśāsanam ||

[2] Sur Dīrghanakha, le religieux Ongles-longs, voir plus bas.

[3] Vatsagotra, en pâli Vacchagotta, était un *parivrājaka* qui devint Arhat après sa conversion. Il eut diverses conversations avec le Buddha, notamment sur les quatorze points réservés *(avyākṛtavastu,* ci-dessous, k. 2, p. 74 c). Canon pâli : *Tevijjavacchagotta,* Majjhima, nº 71, I, p. 481-483; *Aggivacchagotta,* ib. nº 72, I, p. 483-489 ; *Mahāvacchagotta,* ib. nº 73, I, p. 489-497 ; *Vacchagotta,* Aṅguttara, I, p. 160-162 ; *Vacchagottasaṃyutta,* Saṃyutta, III, p. 257-263. — Chose curieuse, parmi les Āgama chinois, c'est dans le Tsa a han seul que les textes pâlis cités plus haut ont leurs parallèles. Ainsi T 99 (nº 95), k. 4, p. 26 a-b, identique à T 100 (nº 261), k. 12, p. 465 c, correspond au *Vacchagotta* de l'Aṅguttara, I, p. 160-162. — T 99 (nº 962), k. 34, p. 245 b-246 a, identique à T 100 (nº 196), k. 10, p. 444 c-445 c, correspond à l'*Aggivacchagotta* du Majjhima, I, p. 483. — T 99 (nº 963), k. 34, p. 246 a-b, identique à T 100 (nº 197), k. 10, p. 445 c-446 a, correspond au *Vacchagottasaṃyutta* du Saṃyutta, III, p. 257. — T 99 (nº 964), k. 34, p. 246 b-247 c, identique à T 100 (nº 198), k. 10, p. 446 a-447 b, correspond au *Mahāvacchagotta* du Majjhima, I, p. 489. On constate donc que le Saṃyuktāgama chinois a bloqué en une même section tous les passages relatifs à Vatsagotra qu'on trouve éparpillés dans les Nikāya pâli.

Il est à noter que les textes pâlis signalent seulement le nom de famille de Vatsagotra : il appartenait à une riche famille brahmique du clan des Vaccha (comm. des Theragāthā, I, p. 221 ; tr. RH. DAVIDS, *Brethren,* p. 101). Le Mppś nous fait connaître son nom personnel qui est Śreṇika, comme celui de Bimbasāra.

[4] Il faut corriger *Sa tchö kia mo k'ien t'i* en *Sa tchö kia ni k'ien t'i tseu,* bonne lecture attestée par T 99, k. 5, p. 35 a, et T 125, k. 30, p. 715 b. Les équivalents proposés par SOOTHILL-HODOUS, p. 488 b, sont fantaisistes ; il s'agit de *Saccaka Nigaṇṭhīputta.* C'était le fils d'un Nigaṇṭha et d'une Nigaṇṭhī célèbres qui, ne

feou t'i (Jambudvīpa) disaient que tous les traités *(śāstra)* peuvent être réfutés, toutes les affirmations *(vāda)* confondues et toutes les croyances *(grāha)* retournées, et que, par suite, il n'y a pas de religion vraie, méritant croyance *(śraddhā)* ou respect *(arcanā, satkāra)*.

Ainsi il est dit dans le *Chö li fou pen mo king* (Śāriputrāvadānasūtra) : L'oncle *(mātula)* de Śāriputra, nommé *Mo ho kiu tch'e lo* [1]

pouvant triompher l'un de l'autre dans une discussion, avait fini par s'épouser sur le conseil des Licchavi de Vesālī (Papañca, II, p. 268). Il avait quatre sœurs, Saccā, Lolā, Paṭācārā et Sivāvatikā que Sāriputta avait converties (Jātaka, III, p. 1 sq). Comme ses parents et ses sœurs, Saccaka était lui-même un grand controversiste *(bhassappavādika)* et ne manquait pas de prétentions : « Je ne vois pas, disait-il aux gens de Vesālī, de Śramaṇa ou de Brāhmaṇa, fondateur d'une communauté ou à la tête d'un groupe de disciples, même s'il passe pour un Arhat parfaitement illuminé qui, engagé dans une discussion avec moi, ne tremblerait pas de tous ses membres, ne serait pas agité et n'aurait pas de sueur au creux de l'aisselle. Même si j'engageais une discussion avec un pieu sans intelligence, il tremblerait et serait agité. Que dire alors d'un être humain ? » (Majjhima, I, p. 227 ; cf. Mppś, k. 26, p. 251 c). N'empêche qu'il fut honteusement défait par le Buddha. Réduit à *quia* « comme un crabe dont toutes les pinces auraient été brisées » (ibid. p. 234), il reconnut sa défaite et suivit le Buddha. Saccaka intervient dans deux sūtra :

1° *Cūḷasaccakasutta* ; Majjhima N° 35, I, p. 227-237 (tr. CHALMERS, I, p. 162-169) ; Tsa a han, T 99 (n° 110), k. 5, p. 35 a-37 b ; Tseng yi a han, T 125, k. 30, p. 715 a-717 b.

2° *Mahāsaccakasutta* : Majjhima N° 36, I, p. 237-251 (tr. CHALMERS, I, p. 170-179).

[1] Mahākauṣṭhila (en tibétain : *Gsus po che*, gros ventre ; en chinois : *Ta si*, gros genoux : cf. Mahāvyutpatti, n° 1063), surnommé plus tard le religieux Ongles-longs (Dīrghanakha brahmacārin), était le fils du brâhmane Māṭhara, le frère de Śārī et l'oncle de Śāriputra. Il est donc différent du Mahākoṭṭhita des sources pâlies qui avait pour père Assalāyana et pour mère Candavatī, mais qui était lui aussi particulièrement lié avec Śāriputra (cf. Theragāthā, v. 1006-8). Les documents sur Dīrghanakha peuvent se ranger en trois catégories :

1° Le *Dīrghanakhasūtra*. — Texte pâli dans Majjhima N° 74, I, p. 497-501 (tr. CHALMERS, p. 351-353). — Fragments du texte sanskrit découverts au Turkestan chinois, et publiés par R. PISCHEL, *Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykutšari*, SPAW, 1904, texte p. 814, l. 21-816 l. 7, explications, p. 822-823. — Traduction chinoise, Tsa a han, T 99 (n° 969), k. 34, p. 249 a-250 a; T 100 (n° 203), k. 11, p. 449 a-b. — Ce sūtra est désigné tantôt sous le nom de *Dīrghanakhasūtra* (p. ex. Mahāvastu, III, p. 67), tantôt sous celui de *Vedanāpariggaha* (Dhammapadaṭṭha, I, p. 79 ; Sumaṅgala, III, p. 882 ; Papañca, IV, p. 87).

2° Le *Dīrghanakhāvadāna*, relatant le voyage de Dīrghanakha dans l'Inde du sud, sa discussion avec le Buddha et sa conversion. — Texte sanskrit dans Avadānaśataka (n° 99), II, p. 186-196 (tr. FEER, p. 418-430). — Traduction chinoise, Siuan tsi po yuan king, T 200 (n° 99), k. 10, p. 255 a-257 a.— Même récit dans Ken pen chouo... tch'ou kia che, T 1444, k. 1, p. 1023 a (voyage de D. dans l'Inde du sud pour étudier le système Lokāyata) ; k. 2, p. 1028 c (conversation entre D. et Gautama). Voir également CSOMA-FEER, p. 152, 155. — P'i p'o cha, T 1545, k. 98, p. 509 b-c. — Ta tche tou louen, T 1509, k. 1, p. 61 b-62 a (récit complet) ; k. 11, p. 137 c (voyage de

(Mahākauṣṭhila), dans une discussion [savante] avec sa sœur *Chö li* (Śārī), avait eu le dessous. Il fit cette réflexion : « Ma sœur n'est pas si forte que cela, elle doit être enceinte d'un sage *(jñānin)*, qui emprunte pour parler la bouche de sa mère [1]. S'il est aussi sage avant d'être né, que sera-ce après sa naissance quand il sera grand ? » Cette réflexion blessa son orgueil *(abhimāna)* et, pour accroître ses connaissances, il sortit de la maison et se fit brahmacārin. Il alla dans l'Inde du Sud *(dakṣiṇāpatha)* et se mit à l'étude des grands traités *(śāstra)* [2]. Des hommes lui demandèrent : « Brahma-
61 c cārin, que cherches-tu, à quelles études te livres-tu ? » Dīrghanakha (surnom de Kauṣṭhila) répondit : « Je veux étudier à fond les 18 grands traités ». On lui répliqua : « Y consacrerais-tu toute ta vie que tu ne pourrais en connaître un seul, comment donc viendrais-tu à bout de tous » ? Dīrghanakha se dit : « Autrefois, j'avais agi par orgueil [blessé], parce que j'étais dépassé par ma sœur ; aujourd'hui encore ces hommes me couvrent de confusion *(gurulajjā)*. Désormais, c'est pour deux raisons que je fais le serment de ne plus me couper les ongles *(nakha)* avant d'avoir épuisé l'étude des dix-huit traités » [3]. Les hommes, voyant ses longs ongles l'appelèrent alors le brahmacārin Ongles-longs *(dīrghanakha)*. Ce personnage, par la sagesse qu'il puisait dans des traités de toute espèce, réfutait *(nigṛhṇāti)* par tout moyen le Dharma et l'Adharma, l'obligatoire

D. ; tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 293-294).

3° La *Dīrghanakhaparivrājakaparipṛcchā*, dont il existe une traduction tibétaine intitulée *Kun tu rgyu ba sen riṅs kyis źus pa*, Mdo XXVIII, 2 (OKC, n° 1009 ; Csoma-Feer, p. 283) ; une traduction chinoise par Yi tsing, intitulée *Tch'ang tchao fan tche ts'ing wen king*, T 584, tome XIV, p. 968 ; une traduction sogdienne ayant pour titre *Brz n'γ'n dynd'ry wp'rs*, rééditée par E. Benveniste dans TSP, p. 74-81. Il y est question des actes méritoires qui ont valu au Buddha ses marques physiques.

[1] Trait identique dans le Lieou tou tsi king, T 152 (n° 66), k. 6, p. 35 b-36 a, signalé et traduit par CHAVANNES, *Contes*, I, p. 240-244 : « Un jeune enfant est tué au moment où il venait d'entendre réciter le livre saint de la Prajñāpāramitā ; il renaît dans le ventre d'une femme qui, pendant qu'elle est enceinte, se trouve capable de réciter la Prajñāpāramitā ; quand elle a accouché, elle perd sa science, mais le fils qu'elle met au monde récite dès sa naissance la Prajñāpāramitā ».

[2] Selon T 1444, k. 1, p. 1023 a, Kauṣṭhila se rend dans l'Inde du sud pour étudier le système Lokāyata.

[3] Comparer P'i p'o cha, T 1545, k. 98, p. 509 b : Pourquoi gardait-il les ongles longs ? Etant avide d'exercice, il n'avait pas l'habitude de les couper. Selon d'autres, il suivait la coutume des montagnards qui ne se coupent jamais les ongles et les cheveux quand ils sont longs. D'autres disent que Dīrghanakha étant encore dans le monde *(gṛhastha)*, aimait jouer de la guitare (hien kouan) ; plus tard, devenu religieux *(parivrājaka)*, il restait attaché à ses ongles longs et ne les coupait pas. D'autres maîtres disent qu'il faisait partie de ces religieux hérétiques qui conservent leurs ongles. C'est pourquoi il était nommé le brahmacārin Ongles-longs.

et le facultatif, le vrai et le faux, l'être et le non-être. Il confondait la science de ses voisins *(paropadeśa)*. Tel un puissant éléphant *(gaja)* enragé, dont la foulée impétueuse ne peut être dirigée, le brahmacārin Dīrghanakha, après avoir triomphé *(abhibhavati)* de tous les maîtres par la force de sa science, s'en retourna au *Mo k'ie t'o* (Magadha), à *Wang chö* (Rājagṛha), sur la place publique *(naranigama)*. Arrivé à sa terre natale, il demanda aux gens : « Où se trouve mon neveu *(bhāgineya)*, actuellement ? » On lui répondit : « Dès l'âge de huit ans, ton neveu avait épuisé l'étude de tous les traités *(śāstra)* [1]. Quand il eut seize ans, son érudition triomphait *(abhibhavati)* de tout le monde. Mais un religieux de la famille des *Che* (Śākya), nommé *Kiu t'an* (Gautama), en a fait son disciple *(śiṣya)* ». A cette nouvelle, Dīrghanakha, rempli de mépris *(abhimāna)* et d'incrédulité *(āśrāddhya)*, s'écria : « Si mon neveu est si intelligent *(medhāvin)*, par quel artifice *(vañcana)* ce Gautama est-il parvenu à lui raser la tête et à en faire son disciple ? » Ceci dit, il se rendit directement auprès du Buddha.

A ce moment-là, *Chö li fou* (Śāriputra), reçu solennellement depuis une quinzaine *(ardhamāsopasampanna)*, se tenait derrière le Buddha, un éventail à la main *(vyajanavyagrahasta)* et éventait *(vījati)*, le Buddha. Le brahmacārin Dīrghanakha vit le Buddha et après avoir échangé avec lui des salutations *(kathāṃ vyatisārya)*, s'assit de côté. Il songeait : « Tous les traités peuvent être réfutés, toutes les affirmations confondues et toutes les croyances retournées. Quel est donc le vrai caractère *(satyalakṣaṇa)* des Dharma ? Qu'est-ce que l'absolu *(paramārtha)* ? Qu'est-ce que la nature propre *(svabhāva)* ? Qu'est-ce que le caractère spécifique *(lakṣaṇa)*, l'absence de méprises *(aviparyāsa)* ? De tels problèmes équivalent à vouloir épuiser le fond de l'océan. Celui qui les tente sera longtemps sans découvrir une seule réalité capable 62 a de pénétrer l'intelligence. Par quel enseignement *(upadeśa)* ce Gautama a-t-il pu gagner mon neveu ? » Réflexion faite, il dit au Buddha : « Gautama, aucune thèse ne m'agrée *(sarvaṃ me na kṣamate)* ». Le Buddha dit à Dīrghanakha : « Aucune thèse ne t'agrée, cette vue même ne t'agrée-t-elle pas ? » Le Buddha voulait dire : Tu as déjà bu le poison des vues fausses *(mithyādṛṣṭiviṣa)*, expulse

[1] Selon l'Avadānaśataka, II, p. 187, Śāriputra, à l'âge de seize ans, avait étudié la grammaire d'Indra *(aindra vyākaraṇa)*.

maintenant les imprégnations de ce poison *(viṣavāsanā)*[1]. Tu dis qu'aucune thèse ne t'agrée, mais cette vue ne t'agrée-t-elle pas ? — Alors, tel un bon cheval *(aśva)* qui, voyant l'ombre du fouet *(kaśāchāyā)*, se réveille et reprend la bonne route, le brahmacārin Dīrghanakha, devant cette ombre du fouet qu'est la parole du Buddha *(buddhavāc)*, rentra en lui-même et dépouilla *(nisṛjati)* tout orgueil *(darpa)*[2] ; honteux *(lajjamāna)* et la tête basse *(adhomukha)*, il fit cette réflexion : « Le Buddha m'invite à choisir entre deux contradictions *(nigrahasthāna)*[3]. Si je dis que cette vue m'agrée, c'est là un *nigrahasthāna* grossier *(audarika)* que beaucoup de gens connaissent. Pourquoi ai-je donc dit qu'aucune thèse ne m'agrée ? Si j'adoptais cette vue, ce serait un mensonge *(mṛṣāvāda)* manifeste, un *nigrahasthāna* grossier, connu de beaucoup de gens. Le second *nigrahasthāna* est plus subtil *(sūkṣma)* ; je veux l'adopter, car peu de gens le connaissent ». Ces réflexions faites, il dit au Buddha : « Gautama, aucune thèse ne m'agrée, et cette vue même ne m'agrée pas ». Le Buddha dit au brahmacārin : « Rien ne t'agrée, et cette vue même ne t'agrée pas ! Mais alors, en n'admettant rien, tu ne diffères pas d'une foule de gens. Pourquoi te hausser et concevoir un tel orgueil ? » Le brahmacārin Dīrghanakha ne sut que répondre et reconnut qu'il était tombé dans un *nigrahasthāna*. Il rendit hommage à l'omniscience *(sarvajñāna)* du Buddha et obtint la foi *(śraddhācitta)*. Il fit cette réflexion : « Je suis tombé dans un *nigrahasthāna*. Le Bhagavat n'a pas manifesté mon embarras. Il n'a pas dit que c'était faux, il n'a pas donné son avis. Le Buddha a des dispositions affectueuses *(snigdhacitta)*. Tout pur *(paramaśuddha)*, il supprime tous les sujets de discussion *(abhilāpasthāna)* ; il a

[1] L'intention du Buddha est d'amener Dīrghanakha à abandonner son opinion sans en adopter une autre. Ceci ressort plus clairement du Dīghanakhasutta et de l'Avadānaśataka, *l. c.*

[2] Allusion à une stance du Dhammapada, v. 144, Udānavarga sanskrit, p. 240 ;

bhadro yathāśvaḥ kaśayābhitāḍita
hy ātāpinaḥ saṃvijitaś careta
samāhito dharmaviniścayajñaḥ
śraddhas tathā śīlaguṇair upetaḥ
saṃpannavidyācaraṇa pratismṛtas
tāyī sa sarvāṃ prajahati duḥkham.

[3] Les *nigrahasthāna*, fautes contre la logique, ont été catalogués par les logiciens bouddhiques ; voir p. ex. une liste de 22 nigrahasthāna dans le Tarkaśāstra, Tucci, *Pre-Diṅnāga*, p. 33-40.

atteint le grand et profond Dharma *(mahāgambhīradharma)*; il est digne de respect *(arcanīya)*. La pureté de sa pensée *(cittaviśuddhi)* est absolue *(parama)* ».

Et comme le Buddha, en lui prêchant la loi, avait tranché ses vues fausses *(mithyādṛṣṭi)*, Dīrghanakha devint, sur-le-champ, exempt de poussière *(viraja)* et de souillure *(vigatamala)* et obtint sur tous les Dharma l'œil de la loi *(dharmacakṣus)* parfaitement pur *(viśuddha)*. A ce moment aussi Śāriputra, qui avait suivi cette conversation, devint Arhat [1]. Le brahmacārin Dīrghanakha sortit de la maison *(pravrajita)* et se fit religieux *(śramaṇa)*; il devint un Arhat très puissant. Si le brahmacārin Dīrghanakha n'avait pas entendu prêcher la Prajñāpāramitā, la loi forte excluant les quatre alternatives *(cātuḥkoṭikavarjita)* [2] et ayant trait à l'absolu *(paramārthasaṃprayukta)*, il n'aurait pas eu la foi *(śraddhā)*. Comment alors eût-il jamais pu cueillir le fruit de la vie religieuse *(pravrajitamārgaphala)*? C'est donc pour convertir les grands maîtres *(upadeśācārya)* et les hommes de facultés vives *(tīkṣṇendriya)* que le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra.

18. En outre, les Buddha ont deux manières de prêcher la loi :
10. [tantôt] ils tiennent compte *(apekṣante)* des pensées *(citta)* de leurs auditeurs et s'adaptent aux êtres à convertir *(vaineya)*, [tantôt]
ils n'envisagent [que l'objet de leur prédication] : le caractère 62 b
(lakṣaṇa) des Dharma. Ici, c'est pour parler du vrai caractère des Dharma que le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra. Ainsi il est dit au chapitre du *Siang pou siang* (Lakṣaṇālakṣaṇaparivarta) que les dieux *(deva)* interrogèrent le Buddha : « Cette Prajñāpāramitā est profonde *(gambhīra)*; quel est son caractère *(lakṣaṇa)*? » Le Buddha répondit aux dieux : « C'est le vide *(śūnya)*. Elle a pour caractère l'existence et la non-existence *(bhavābhavalakṣaṇa)*, l'inactivité *(akriyālakṣaṇa)*, la non-naissance et la non-

1 Comparer Avadānaśataka, p. 194 : *athāyuṣmataḥ Śāriputrasyaiṣāṃ dharmāṇām anityatānudarśino viharato vyayānudarśino virāgānudarśino nirodhānudarśinaḥ pratiniḥsargānudarśino viharataḥ anupādāyāsravebhyaś cittaṃ vimuktaṃ Dīrghanakhasya ca, parivrājakasya virajo vigatamalaṃ dharmeṣu dharmacakṣur utpannam.*

2 La loi qui exclut les quatre alternatives est celle qui établit le syllogisme à quatre branches : « Nulle part ne naît quoi que ce soit, ni de soi, ni d'autrui, ni des deux, ni sans cause ». Ce négativisme, qui caractérise le Madhyamaka (cf. KEITH, *Buddhist Philosophy*, p. 237-241 ; LAV., *Madhyamaka*, p. 19), est déjà représenté par Śāriputra dans les écritures canoniques : Saṃyutta, II, p. 112-115 ; Tsa a han, T 99 (n° 288), k. 12, p. 81 a-c.

destruction *(anutpādānirodhalakṣaṇa)*, l'exemption de l'effort *(anabhisaṃskāralakṣaṇa)*, la vraie nature éternelle et innée *(nityājātatathatālakṣaṇa)*, le Nirvāṇa *(nirvāṇalakṣaṇa)*, etc. » [1]

19. Il y a encore deux manières de prêcher la loi : 1. traiter de sujets de querelle *(raṇasthāna)*, 2. traiter de sujets apaisants *(araṇasthāna)*. Sur les sujets de querelle, on se reportera à ce qui est dit dans d'autres sūtra [2]. Ici, pour mettre en lumière les sujets apaisants, le Buddha prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra : la Prajñāpāramitā a un caractère d'existence et de non-existence *(bhavābhavalakṣaṇa)*; elle est à la fois substantielle *(bhūtadravya)* et non-substantielle *(abhūtadravya)*, fondée *(sāśraya)* et non-fondée *(anāśraya)*, résistante *(sapratigha)* et non-résistante *(apratigha)*, inférieure *(sottara)* et supérieure *(anuttara)*, cosmique et acosmique, etc.

Question. — Le Buddha, avec ses dispositions de grande bienveillance et de grande compassion *(mahāmaitrīkaruṇācitta)*, devrait traiter exclusivement de sujets apaisants *(araṇasthāna)*; pourquoi parle-t-il aussi de sujets de querelle *(raṇasthāna)* ?

Réponse. — Les points de doctrine apaisants *(araṇadharma)* sont tous sans caractère *(alakṣaṇa)*, éternels *(nitya)*, calmes *(śānta)*, ineffables *(avacanīya)*. Ici, le Buddha prêche sur le don *(dāna)* et les autres [vertus], sur les Dharma transitoires *(anitya)*, douloureux *(duḥkha)*, vides *(śūnya)*, etc. Tous ces sujets sont calmes *(śānta)* et échappent aux vaines discussions *(niṣprapañca)* ; c'est pourquoi il les prêche. Les hommes de facultés vives *(tīkṣṇendriya)* connaissant l'intention du Buddha, ne suscitent pas de querelle *(raṇa)*. Les hommes de facultés faibles *(mṛdvindriya)* ne connaissent pas l'intention du Buddha : saisissant des caractéristiques *(nimittagrāhin)*, attachés à leurs idées *(cittābhiniviṣṭa)*, ils cherchent querelle à cette Prajñāpāramitā. Mais, puisque ces Dharma sont absolument vides *(atyantaśūnya)*, il n'y a pas là sujet à querelle *(raṇasthāna)* [3]. Si le vide absolu *(atyantaśūnya)* pouvait être saisi,

[1] Cette citation est tirée de la Pañcaviṃśati, T 220, k. 510, p. 604 c (du tome VII) ; T 221, k. 11, p. 77 b ; T 223, k. 14, p. 325 b.

[2] Le Saṃdhinirmocana, IV, 1-5, énumère toute une série de sujets prêtant à la discussion (p. ex. la nature des *skandha, dhātu, āyatana* ; la portée des vérités bouddhiques). Ceux qui discutent de tels sujets ignorent que « l'absolu est subtil, profond, difficile à connaître et présente partout une saveur unique *(ekarasalakṣaṇa)* ».

[3] La Vajracchedikā, p. 22, exprime la même idée en termes différents : *yāvat Subhūte lakṣaṇasampat tāvan mṛṣā yāvad alakṣaṇasampat tāvan na mṛṣeti hi lakṣaṇā-*

pouvait être attaqué, il ne serait pas le vide absolu. C'est pourquoi le Mahāprajñāpāramitāsūtra est nommé sujet apaisant *(araṇasthāna)*, car avec sa double caractéristique d'existence et de non-existence *(bhāvābhāvalakṣaṇa)* la Prajñāpāramitā est calme *(śānta)*.

20. En outre, dans d'autres sūtra, on range souvent les Dharma sous trois catégories : catégorie bonne *(kuśala)*, mauvaise *(akuśala)* et non-définie *(avyākṛta)* [1]. Ici le Buddha veut parler du caractère des Dharma qui n'est ni bon, ni mauvais, ni non-défini ; c'est pourquoi il prêche le Mahāprajñāpāramitāsūtra. Il en va de même pour les autres catégories de trois Dharma : 1. Dharma des disciples *(śaikṣa)*, des maîtres *(aśaikṣa)* et de ceux qui ne sont ni disciple ni maître *(naivaśaikṣanāśaikṣa)* [2] ; 2. Dharma à abandonner par la vue des vérités *(darśanaheya)*, à abandonner par la méditation *(bhāvanāheya)* et Dharma à ne pas abandonner *(aheya)* [3] ; 3. Dharma visibles et résistants *(sanidarśanasapratigha)*, visibles et non-résistants *(sanidarśanāpratigha)*, invisibles et non-résistants *(anidarśanāpratigha)* [4] ; 4. Dharma inférieurs, moyens et supérieurs, 5. Dharma petits, grands, immenses, etc.

En outre, dans d'autres sūtra, il est question des quatre applications de l'esprit *(smṛtyupasthāna)* en conformité avec l'enseignement *(dharmaparyāya)* des Śrāvaka [5]. Durant cette application,

lakṣaṇatas tathāgato draṣṭavyaḥ. — Tr. O Subhūti, là où il y a un siège de caractéristiques, il y a mensonge ; là où il n'y a pas siège de caractéristiques, il n'y a pas de mensonge ; c'est pourquoi le Tathāgata doit être défini par l'absence de caractéristiques.

[1] La distinction entre Dharma bons *(kuśala)* et mauvais *(akuśala)* est fréquente dans le canon bouddhique. L'Abhidharma distingue en outre les Dharma non-définis *(avyākṛta)*, qui ne sont ni bons ni mauvais. Cf. Dhammasaṅgaṇi, p. 1 ; Vibhaṅga, p. 180 ; Nettipakaraṇa, p. 191 ; Milinda, p. 12. Autres références dans GEIGER, *Pâli Dhamma*, p. 105-113.

[2] Dhammasaṅgaṇi, p. 184-185 ; Kośa, VI, p. 231.

[3] En pâli : *dassanena pahātabbā, bhāvanāya pahātabbā, neva dassanena na bhāvanāya pahātabbā*, Dhammasaṅgaṇi, n° 1002, 1007, 1008, p. 182-183 ; Vibhaṅga, p. 12, 16, 97 ; Kośa, I, p. 78.

[4] Kośa, I, p. 51.

[5] Les quatre *smṛtyupasthāna* jouent un rôle important dans les écritures canoniques : Dīgha, II, p. 290 (tr. RH. D., II, p. 322-326) ; Majjhima, I, p. 56 ; II, p. 11 ; Saṃyutta, V, p. 9, 141 ; Aṅguttara, I, p. 39, 296 ; II, p. 256 ; III, p. 450 ; IV, p. 300, 457: *idha bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ, vedanāsu vedanānupassī ..., citte cittānupassī ..., dhammesu dhammānupassī...* — Formule sanskrite dans R. PISCHEL, *Bruchstücke des Sanskritkanons aus Idykutšari*, SPAW, XXV, 1904, p. 1143. — Versions chinoises, p. ex. Tchong a han, T 26 (n° 98), k. 24, p. 582 b ; Tsa a han, T 99 (n° 623), k. 24, p. 174 a ;

le Bhikṣu considère *(anupaśyati)* les trente-six substances *(dravya)* de son propre corps *(ādhyātmikakāya)* et chasse la maladie de l'attachement *(rāgavyādhi)*, puis il considère de la même façon le corps d'autrui *(bāhyakāya)* et enfin son propre corps et celui d'autrui [à la fois] *(ādhyātmikabāhyakāya)*. Ici, par rapport aux quatre *smṛtyupasthāna*, le Buddha veut, par équivalence *(paryāyeṇa)*, prêcher la Prajñāpāramitā. Ainsi il dit : « Le Bodhisattva, considé-
2 c rant son propre corps, ne produit pas la notion de corps *(kāyasaṃjñā)*, ne saisit pas de corps, car le corps n'existe pas. Considérant de la même façon le corps d'autrui, puis son propre corps et celui d'autrui [à la fois], il ne produit pas la notion de corps, ne saisit pas de corps, car le corps n'existe pas. Au cours du *kāyasmṛtyupasthāna*, il considère le corps sans produire la notion de corps : c'est une chose très difficile. Il en est de même pour les trois autres *smṛtyupasthāna* : [application de l'esprit sur la sensation *(vedanā)*, la pensée *(citta)* et les Dharma] ». Il en est de même aussi pour les quatre exercices corrects *(samyakpradhāna)*, les quatre fondements du pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)*, les quatre extases *(dhyāna)*, les quatre vérités *(satya)* et tous les groupes de quatre Dharma.

En outre, dans d'autres sūtra, le Buddha a parlé du caractère transitoire *(anitya)*, douloureux *(duḥkha)*, vide *(śūnya)* et non-substantiel *(anātmaka)* des cinq agrégats *(skandha)* [1]. Ici, par rapport aux cinq *skandha*, il veut, par équivalence *(paryāyeṇa)*, prêcher le Mahāprajñāpāramitāsūtra. Ainsi le Buddha a dit à *Siu p'ou t'i* (Subhūti) : « Le Bodhisattva qui attribue à la couleur *(rūpa)* une fonction éternelle *(nityapravṛtti)*, ne pratique pas la Prajñāpāramitā. S'il attribue une fonction éternelle à la sensation *(vedanā)*, à la conscience *(saṃjñā)*, aux formations *(saṃskāra)* et à la connais-

Tseng yi a han, T 125, k. 5, p. 568 a. — Les *smṛtyupasthāna* sont étudiés en détail dans les traités d'Abhidharma : AUNG, *Compendium*, p. 179 ; Visuddhimagga, p. 239-266 ; A p'i t'an pa kien tou louen, T 1543, k. 29, p. 905-908 ; A p'i ta mo fa tche louen, T 1544, k. 19, p. 1072-1074 ; A p'i ta mo fa yun tsou louen, T 1537, k 5-6, p. 475-479 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 187-192, p. 936-960 ; Kośa, VI, p. 158-162.

[1] Par exemple dans Saṃyutta, III, p. 44: *rūpaṃ bhikkhave aniccam. yad aniccaṃ taṃ dukkhaṃ, yaṃ dukkhaṃ tad anattā, yad anattā taṃ netam mama neso ham asmi na me so attāti*. Passage correspondant en sanskrit dans JRAS, 1913, p. 573 ; en chinois dans Tsa a han, T 99 (nº 84), k. 3, p. 21 c. — Autres références dans RHYS DAVIDS-STEDE, s. v. *saṅkhāra*, in fine. — Selon les Vaibhāṣika les quatre aspects de la vérité de la douleur sont : *anitya, duḥkha, śūnya* et *anātmaka* (Kośa, VII, p. 31).

sance *(vijñāna)*, il ne pratique pas la Prajñāpāramitā. S'il attribue à la couleur une fonction transitoire *(anityapravṛtti)*, il ne pratique pas la Prajñāpāramitā. S'il attribue une fonction transitoire à la sensation, à la conscience, aux formations et à la connaissance, il ne pratique pas la Prajñāpāramitā ». Il en est ainsi pour les cinq agrégats d'attachement *(upādānaskandha)*, les cinq destinées *(gati)* et tous les groupes de cinq Dharma. Il en va de même aussi pour tous les groupes de six, sept, huit Dharma, ou d'un nombre infini de Dharma.

De même que la Mahāprajñāpāramitā est infinie *(apramāṇa)* et illimitée *(ananta)*, ainsi les raisons de la prêcher sont infinies et illimitées, car une telle matière est vaste. Nous avons fini d'exposer en résumé *(samāsataḥ)* les raisons de la prêcher.

CHAPITRE II.

EVAṂ MAYĀ ŚRUTAM EKASMIN SAMAYE

Sūtra. — *Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye* : ainsi, par moi, il fut entendu, en une circonstance.

EVAM [1].

63 a Question. — Pourquoi les sūtra bouddhiques commencent-ils par le mot *evam*, « c'est ainsi » ?

Réponse. — 1. La loi du Buddha *(buddhadharma)* est une grande mer *(mahāsamudra)* ; la foi *(śraddhā)* est son entrée *(avatāraka)*, le savoir *(jñāna)* est son passeur *(tāraka)*. *Evam* est synonyme de foi [2]. L'homme dont le cœur est rempli d'une foi pure *(śraddhā-viśuddhi)* peut entrer dans la loi du Buddha ; sans la foi, il ne le peut point. L'incrédule dit : « Ce n'est pas ainsi *(tan naivam)* » : c'est là la marque de l'incrédulité *(āśrāddhyalakṣaṇa)*. Le croyant

[1] Buddhaghosa, dans ses commentaires sur les Nikāya (Sumaṅgala, I, p. 26; Papañca, I, p. 3 ; Sāratthа, I, p. 4 ; Manoratha, I, p. 4), signale, avec textes à l'appui, tous les sens possibles de *evam*. Cet adverbe peut marquer une comparaison *(upamā)*, une indication *(upadesa)*, une approbation *(sampahaṃsana)*, un reproche *(garahaṇa)*, une acceptation *(vacanasampaṭiggahaṇa)*, une manière *(ākāra)*, une désignation *(nidassana)* et une affirmation *(avadhāraṇa)*. Dans l'expression *evam me sutaṃ*, l'adverbe *evam* exprime la manière, désigne et affirme *(svāyaṃ idha ākāranidassanāvadhāraṇesu daṭṭhabbo)*. Pour l'auteur du Mppś, *evam* symbolise la foi du croyant en la parole du Buddha qu'il a entendue. Certains manuels ont tendance à présenter le Bouddhisme comme un système rationaliste, un simple appel à la raison (E. HARDY, *Buddha*, Leipzig, 1903, p. 54 ; PISCHEL, *Leben*, p. 54). Mais le Bouddhisme est aussi une adhésion à la parole du Buddha et la foi joue un rôle important, quoique secondaire, dans la discipline du salut (KERN, *Histoire*, I, p. 1 ; *Manual*, p. 50 ; LAV., *Opinions*, p. 132-139 ; OLTRAMARE, *Théosophie*, p. 341-342 ; B. M. BARUA, *Faith in Buddhism*, BS XII, p. 329-349).

[2] La foi est souvent comparée à un navire : *saddhāya tarati oghaṃ* (Suttanipāta, v. 184 ; Saṃyutta, I, p. 214 ; Udānavarga sanskrit, p. 113). Le Śikṣāsamuccaya p. 62, parle du navire de la foi *(śraddhānāva)* où l'on embarque pour aller à l'île du trésor *(ratnadvīpa)*.

dit: « C'est bien ainsi *(evam etat)* ». L'incrédule est semblable au cuir *(gocarman)* durci qui ne peut être courbé *(ākuñcita)*, le croyant est semblable au cuir assoupli qui se plie à [tout] usage. En outre, il est dit dans un sūtra : « La foi est comme une main *(hasta)*. S'il est muni de mains, l'homme qui pénètre dans une montagne précieuse *(ratnaparvata)*, recueille les joyaux *(ratna)* à volonté. De même le croyant, pénétrant dans la loi du Buddha, — cette montagne précieuse qui renferme les facultés pures *(anāsravendriya)*, les forces *(bala)*, le chemin de l'illumination *(bodhimārga)* et les extases *(dhyāna)*, — le croyant, dis-je, prend [tout] à volonté. L'incrédulité équivaut à être privé de mains. S'il est sans mains, l'homme qui pénètre dans une montagne précieuse, ne peut rien prendre. De même l'incrédule, pénétrant dans la montagne précieuse de la loi du Buddha, n'a rien à gagner ». Le Buddha a dit : « Si un homme a la foi, il peut entrer dans la mer de ma grande loi et obtenir le fruit de la vie religieuse *(śrāmaṇyaphala)* ; ce n'est pas en vain qu'il se rase la tête et revêt le froc *(kāṣāya)*. S'il n'a pas la foi, il ne peut pas entrer dans la mer de ma loi. Comme un arbre pourri *(pūtika vṛkṣa)* qui ne produit ni fleurs ni fruits, il ne gagne pas le fruit de la vie religieuse. Il peut se raser la tête, teindre ses vêtements, étudier toutes espèces de sūtra et de śāstra, il ne tire aucun profit de la loi bouddhique ». C'est pourquoi le mot *Evam* se trouve au début des textes bouddhiques : il se réfère à la foi.

2. En outre, la loi du Buddha est profonde *(gambhīra)* et lointaine ; il faut un Buddha pour pouvoir la connaître. Le croyant, sans être un Buddha, peut, par la force de la foi *(śraddhābala)*, entrer dans la loi du Buddha. Ainsi *Fan t'ien wang* (Brahmādevarāja) invitait le Buddha à faire tourner la roue de la loi *(dharmacakra)* [1]. Il l'invitait par cette stance :

[1] Nous possédons plusieurs recensions de l'« Invitation *(āyacana)* de Brahmā au Buddha ». — En pâli : Vinaya, I, p. 5-7 (tr. RH. D.-OLDENBERG, I, p. 84-88). Dīgha, II, p. 36-39 (tr. RH. D., II, p. 29-33) ; Majjhima, I, p. 167-169 (tr. CHALMERS I, p. 118-120) ; Saṃyutta, I, p. 136-138 (tr. GEIGER, I, p. 213-217 ; RH. D.-WOODWARD, I, p. 171-174). — En sanskrit : Mahāvastu, III, p. 314-319 ; Lalitavistara, p. 392-402 (tr. FOUCAUX, p. 326-334). — En chinois : Tch'ang a han, T I (n° 1), k. 1, p. 8 b-c ; Tseng yi a han, T 125, k. 10, p. 593 a-b ; Wou fen liu, T 1421, k. 15, p. 103 c-104 a ; Sseu fen liu, T 1428, k. 32, p. 786 c-787 a ; Ken pen chouo...p'o, seng che, T 1450, k. 6, p. 126 b ; P'ou yao king, T 186, k. 7, p. 528 ; Fang kouang ta tchouang yen king, T 187, k. 10, p. 602-605; Kouo k'iu hien tsai yin kouo king, T 189, k. 3, p. 642 c-643 a ; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 33, p. 803-807 (tr. BEAL,

Dans le Jambudvīpa, autrefois, ont apparu
De nombreuses lois impures.
Ouvre la porte de l'Immortel,
Prêche le Chemin pur [1].

Romantic Legend, p. 241-244) ; Tchong hiu mo ho ti king, T 191, k. 7, p. 952 c-953 a. — En tibétain, voir Rockhill, *Life*, p. 35 ; Feer, *Extraits*, p. 14-16.

Ces diverses recensions présentent de grandes divergences à la fois quant au nombre des stances échangées entre Brahmā et le Buddha et quant au sens même des paroles prononcées. On a l'impression que les compilateurs et les traducteurs ne saisissaient plus qu'en partie le sens des documents qu'ils utilisaient.

[1] Vinaya, I, p. 5 ; Majjhima, I, p. 168 ; Saṃyutta, I, p. 137 :

pāturahosi Magadhesu pubbe
dhammo asuddho samalehi cintito |
apāpur' etaṃ amatassa dvāraṃ,
suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ ||

Mahāvastu, III, p. 317 :

prādurahosi samalehi cintito
dharmo aśuddho Magadhesu pūrvam |
apāvṛtaṃ te amṛtasya dvāraṃ
sṛṇontu dharmaṃ vimalānubuddham ||

Lalitavistara, p. 398 :

vādo' babhūva samalair vicintito
dharmo 'viśuddho Magadheṣu pūrvam |
amṛtaṃ mune tad vivṛṇīṣva dvāraṃ
śṛṇvanti dharmaṃ vimalena buddham ||

En remplaçant *Magadheṣu* par *Jambudvīpe*, le Mppś semble avoir voulu ménager l'orgueil magadhien. On constate la même préoccupation dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1450, k. 5, p. 126 b : « Enfin ! maintenant au Magadha a apparu une loi extraordinaire *(adbhuta)* et pure *(śuddha)*. Que celui qui a l'intelligence des Dharma ouvre les portes de l'Immortel ». — Dans T 191, k. 7, p. 953 a, Brahmā invite le Buddha à prêcher, non plus parce que le Magadha est la patrie des lois impures, mais parce que, autrefois déjà, on y a enseigné des lois sans souillures : « Il apparut au Magadha dans le passé des lois sans souillures. Ouvre largement les portes de l'Immortel, répands la loi, sauve les êtres ». Cette divergence entre les textes est due probablement à une ancienne rivalité entre Rājagṛha, capitale du Magadha, et Bénarès où les Buddha ont tous prêché leur premier discours (cf. les *samatiṃsavidhā dhammatā* des Buddha dans Malalasekera, II, p. 296). Dans le Lalitavistara, p. 402, le Buddha explique pourquoi il choisit Bénarès de préférence aux autres villes pour y donner son premier sermon : « Je me souviens des quatre-vingt-onze mille koṭi de Buddha qui, autrefois, dans ce bois beau entre tous (Mṛgadāva de Bénarès) firent tourner la roue sans supérieure. A cause de cela, dans ce bois beau entre tous, je tournerai la roue sans supérieure ».

Le Buddha répondit par cette stance :

Ma loi est très difficile à saisir,
Elle peut trancher les entraves.
L'esprit attaché au désir du triple monde *(tribhavatṛṣṇā)*
Les hommes ne peuvent la comprendre [1].

Brahmādevarāja dit au Buddha : « Vénérable *(bhadanta)*, dans l'univers *(lokadhātu)*, le savoir *(jñāna)* est de catégorie supérieure, moyenne ou inférieure. Les hommes au cœur sensible et droit *(susnigdharjucitta)* peuvent facilement obtenir le salut. Si ces hommes n'entendent pas prêcher la loi, ils tombent dans de mauvaises difficultés. C'est comme des lotus *(utpala)* dans l'eau : certains naissent, certains mûrissent, certains restent dans l'eau sans émerger [2]. S'ils n'ont pas la lumière du soleil *(sūryaprabhā)*,

[1] Vinaya, I, p. 5 ; Dīgha, II, p. 38 ; Majjhima, I, p. 168 ; Saṃyutta, I, p. 136 :

kicchena me adhigataṃ halaṃ dāni pakāsituṃ |
rāgadosaparetehi nāyaṃ dhammo susambuddho ||
paṭisotagāmiṃ nipuṇaṃ gambhīraṃ duddasaṃ aṇuṃ |
rāgarattā na dakkhinti tamokkhandhena āvaṭā ||

Mahāvastu, III, p. 314 :

pratiśrotagāminaṃ mārgaṃ gambhīraṃ durdṛśaṃ mama |
na rāgaraktā drakṣyanti alaṃ dāni prakāśitum ||
kṛcchreṇa me adhigato alaṃ dāni prakāśitum |
anuśrotaṃ hi buhyanti kāmeṣu grasitā narāḥ ||

Pratiśrotam et *anuśrotam* doivent être probablement corrigés en *pratisrotam*, remontant le courant, et *anusrotam*, descendant le courant.

Lalitavistara, p. 397 :

pratisrotagāmi mārgo gambhīro durdṛśo mama |
na taṃ drakṣyanti rāgāndhā alaṃ tasmāt prakāśitum ||
anusrotaṃ pravāhyante kāmeṣu patitā prajāḥ |
kṛcchreṇa me 'yaṃ saṃprāptam alaṃ tasmāt prakāśitum ||

[2] La portée exacte de la comparaison entre les trois catégories de savoir et les stades de maturité du lotus apparaît plus clairement dans les autres textes :

A. Vinaya, I, p. 6 ; Dīgha, II, p. 38 ; Majjhima, I, p. 169 ; Saṃyutta, I, p. 138 : *addasa kho bhagavā buddhacakkhunā lokaṃ volokento satte apparajakkhe mahārajakkhe tikkhindriye mudindriye svākāre dvākāre suviññāpaye duviññāpaye appekacce paralokavajjabhayadassāvino viharante. seyyathāpi nāma uppaliniyaṃ vā paduminiyaṃ vā puṇḍarīkiniyaṃ vā appekaccāni uppalāni vā padumāni vā puṇḍarīkāni vā udake jātāni udake saṃvaḍḍhāni udakānuggatāni antonimuggaposīni,*

63 b ils ne s'épanouissent *(vikasanti)* pas. Le Buddha est comme [la lumière solaire] : poussé par sa grande bienveillance et sa grande compassion *(mahāmaitrīkaruṇā)*, qu'il ait pitié des êtres et prêche la loi ». Le Buddha se remémora les qualités *(dharma)* des Buddha des trois temps *(tryadhvan)*, passés *(atīta)*, futurs *(anāgata)* et présents *(pratyutpanna)*, qui tous, pour sauver les êtres, avaient prêché la loi : « Moi aussi, dit-il, je dois agir de même ». Après cette réflexion *(manasikāra)*, il accepta l'invitation *(adhyeṣaṇā)* de Brahmādevarāja et des autres dieux et prêcha la loi. Alors le Bhagavat répondit par cette stance :

J'ouvre maintenant la porte de l'Immortel,
Les croyants obtiendront la joie.
Aux hommes je prêche la loi merveilleuse,
Ce n'est pas pour blesser autrui que je prêche [1].

appekaccāni uppalāni vā padumāni vā puṇḍarīkāni vā udake jātāni udake saṃvaḍḍhāni samodakaṃ ṭhitāni, appekaccāni uppalāni vā padumāni vā puṇḍarīkāni vā udake jātāni udake saṃvaḍḍhāni udakā accuggamma ṭhitāni anupalittāni udakena.

B. Mahāvastu, III, p. 317-318 : *atha khalu bhagavāṃ mahābrahmaṇo yācanāṃ viditvā sāmaṃ ca pratyātmaṃ bodhīye jñānena sarvāvantaṃ lokam anuttareṇa buddhacakṣuṣābhivilokayanto adrākṣīt satvā uccāvacāṃ hīnapraṇītām adrākṣīt satvā durākārā durvineyā durviśodheya adrākṣīt satvā svākārāṃ suvineyāṃ suviśodheyām adrākṣīt satvāṃ udghaṭitājñā vipaṃcitājñāneyā padaparamāṃ adrākṣīt satvāṃ tīkṣṇendriyāṃ ṛddhīndriyāṃ. satvānāṃ trayo rāśīyaḥ samyaktvaniyataṃ rāśiṃ mithyātvaniyataṃ rāśiṃ aniyataṃ rāśim. sayyathāpi nāma cakṣuṣmāṃ puruṣo padminītīre sthitvā alpakiśareṇa paśyeya utpalāni padumāni vā puṇḍarīkā vā anyāni antodakāni anyāni samodakāni anyāni udakāto abhyudgatāni evam eva bhagavāṃ anuttareṇa buddhacakṣuṣā sarvāvantaṃ lokam abhivilokayanto adrākṣīt.*

C. Lalitavistara, p. 399-400 : *atha khalu tathāgataḥ sarvāvantaṃ lokaṃ buddhacakṣuṣāvyavalokayan sattvān paśyati sma. hīnamadhyapraṇītān uccanīcamadhyamān svākārān suviśodhakān durākārān durviśodhakān udghaṭitajñān vipañcitajñān padaparamāṃs trīn sattvarāśīn ekaṃ mithyatvaniyatam ekaṃ samyaktvaniyatam ekam aniyatam. tadyathāpi nāma puruṣaḥ puṣkariṇyās tīre sthitaḥ paśyati jalaruhāṇi kānicid udakāntargatāni kānicid udakasamāni kānicid udakābhyudgatāni evam eva tathāgataḥ sarvāvantaṃ lokaṃ buddhacakṣuṣā vyavalokayan paśyati sma sattvāṃs triṣu rāśiṣu vyavasthitān.*

[1] Cette stance a toujours exercé la sagacité des traducteurs, tant anciens que modernes. Elle présente des divergences importantes dans les textes sanskrits et pâlis.

A. Vinaya, I, p. 7 ; Dīgha, II, p. 39 ; Majjhima, I, p. 169 ; Saṃyutta, I, p. 138 :

apārutā tesaṃ amatassa dvārā |
ye sotavanto pamuñcantu saddhaṃ ‖
vihiṃsasaññī paguṇam na bhāsiṃ |
dhammaṃ paṇītaṃ manujesu Brahme ‖

Pamuñcantu saddhaṃ peut signifier « qu'ils rejettent la foi » ou « qu'ils accordent

Dans cette stance, le Buddha ne dit pas que c'est l'homme généreux *(dāyaka)* qui obtiendra la joie, ni non plus l'homme de science *(bahuśruta)*, de moralité *(śīla)*, de patience *(kṣānti)*, d'énergie

la foi » ; *vihiṃsasaññī* n'est pas clair, on peut le traduire par « craignant une offense », sans qu'on sache exactement si le Buddha craint d'être l'auteur ou la victime de cette offense.

H. OLDENBERG, en 1881, dans ses *Vinaya texts*, I, p. 88, a traduit : « Wide opened is the door of the Immortal to all who have ears to hear ; let them send forth faith to meet it. The Dhamma sweet and good I spake not, Brahmā, despairing of the weary task, to men ». Il reste fidèle à cette traduction dans ses *Reden des Buddha*, München, 1922, p. 41 : « Der Ewigkeit Tor, es sei jedem aufgetan der Ohren hat. Mag sich denn Glaube regen ! Vergebliche Mühe zu meiden hab'ich das edle Wort noch nicht der Welt verkündet ». — R. O. FRANKE, *Die Suttanipāta-Gāthās*, ZDMG, LXIII, 1909, p. 7, rapprochant cette stance de l'Itivuttaka, v. 84, traduit, lui aussi, *pamuñcantu saddhaṃ* par « mögen zum Glauben gelangen ».

Dans ses commentaires sur les Nikāya (Sumaṅgala, II, p. 471 ; Papañca, II, p. 181 ; Sāratthа, I, p. 203), Buddhaghosa donne une autre interprétation de la stance : *Apārutā* ti, vivaṭā. *Amatassa dvārā* ti ariyamaggo. Yo hi amatasaṅkhātassa nibbānassa dvāraṃ, so mayā vivaritvā ṭhāpito ti dasseti. *Pamuñcantu saddhaṃ* ti sabbe attano saddhaṃ muñcantu vissajjentu (je comprends : *Pamuñcantu saddhaṃ* signifie : que tous rejettent, c'est-à-dire expulsent leur [ancienne] foi à eux). Pacchimapadadvaye ayaṃ attho : Ahaṃ hi attano paguṇaṃ suppavattim pi imaṃ paṇītaṃ uttamadhammaṃ kāyavācākilamathasaññī hutvā nābhāsiṃ. Idāni pana sabbo jano saddhābhājanaṃ upanetu, pūressāmi nesaṃ saṅkappan ti. — Tous les traducteurs récents se sont ralliés à l'interprétation de Buddhagosa : T. W. RHYS DAVIDS, *Dīgha tr.*, II, p. 33 : « Open for them the portals to th' Undying. Let those that hear renounce their empty faith ! Ware of the fret, I uttered not, O Brahmā, Religion good and excellent 'mong men ». C. RHYS DAVIDS, *Kindred Sayings*, I, p. 174 : « Open for them the doors stand to Ambrosia. Let those that hear renounce the faith they hold. Foreseeing hurt I have not preached, Brahmā, the Norm sublime and excellent for men ». W. GEIGER, *Saṃyutta*, I, p. 216-217 : « Aufgeschlossen sind die Tore der Unsterblichkeit für die, die da hören. Aufgegeben sollen sie ihren Glauben. Verletzung vermutend habe ich nicht ausgesprochen die mir vertraute erhabene Wahrheit unter den Menschen, o Brahman ».

L'interprétation de Buddhaghosa suivie par les traducteurs modernes pourrait s'appuyer sur la recension du Mahāvastu et du Vinaya des Mahīśāsaka. Le Mahāvastu, III, p. 319, fournit en quelque sorte le commentaire de la stance pâlie :

apāvṛtaṃ me amṛtasya dvāraṃ
brahmeti bhagavantaṃ ye śrotukāmā
śraddhāṃ pramuṃcantu viheṭhasaṃjñāṃ |
viheṭhasaṃjño praguṇo abhūṣi
dharmo aśuddho magadheṣu pūrvam ||

En corrigeant au quatrième pada, *praguṇo* en *apraguṇo ('praguṇo)*, je traduis : « J'ai ouvert la porte de l'Immortel, ô Brahmā ! Que ceux qui désirent entendre le Bhagavat rejettent leur croyance pernicieuse. Il y eut autrefois chez les Magadhiens une loi pernicieuse, inférieure, impure ».

L'idée est la même dans le Vinaya des Mahīśāsaka, T 1421, k. 15, p. 104 a :

(vīrya), d'extase *(dhyāna)* et de sagesse *(prajñā)*. Le Buddha ne parle que du croyant. Son intention est la suivante : Ma loi suprême *(parama)* et profonde *(gambhīra)* est subtile *(sūkṣma)*, immense *(apramāṇa)*, incalculable *(asaṃkhyeya)*, inconcevable *(acintya)*, inébranlable *(acala)*, sans support *(anāśraya)*, sans attachement *(nirāsaṅga)* et sans objet perçu *(anālambana)*. Mais il est faux que l'omniscient *(sarvajña)* ne puisse pas l'expliquer. C'est pourquoi, dans la loi du Buddha, la force de la foi est primordiale. C'est par la foi qu'on y entre et non pas par le don *(dāna)*, la moralité *(śīla)*, la patience *(kṣānti)*, l'énergie *(vīrya)*, l'extase *(dhyāna)* et la sagesse *(prajñā)*. Ainsi des stances disent :

« Autrefois, craignant une fatigue inutile (cf. le *vihiṃsasaññī* du pâli), je n'avais pas prêché le Sens profond. J'ouvrirai maintenant [les portes] de l'Immortel. Tous doivent l'entendre ».

Si on rapproche ces textes, le sens de la stance devient clair : Autrefois le Buddha ne prêchait pas la loi par crainte d'une fatigue inutile, mais cédant à l'invitation de Brahmā, il va ouvrir les portes de l'Immortel, et tous ses auditeurs doivent renoncer à leurs anciennes croyances, aux croyances impures qui régnaient au Magadha.

B. Mais à côté de cette tradition, que j'appellerais volontiers la tradition pâlie, il en existe une autre qui donne à la stance une valeur toute différente : le Buddha annonce qu'il va ouvrir les portes de l'Immortel ; les croyants (*śraddhāvantaḥ* et non plus *śrotravantaḥ*) profiteront de son enseignement ; cet enseignement évitera de blesser autrui (interprétation différente du *vihiṃsasaññī* du pâli). Cette tradition est représentée par toute une série de textes chinois, parmi lesquels le Mppś :

Ekottarāgama, T 125, k. 10, p. 593 b : « Le dieu Brahmā vient exhorter le Tathāgata à ouvrir les portes du Dharma. Les auditeurs ayant une foi sincère comprendront le Dharma profond. Comme au sommet d'une haute montagne on découvre toutes sortes d'êtres, moi, qui possède ce Dharma, je monterai sur le temple (?) et je manifesterai l'œil du Dharma ». — Vinaya des Dharmagupta T 1428, k. 32, p. 787 b : « Brahmā ! Je te le dis : je vais ouvrir les portes de l'Immortel. Les auditeurs le recevront avec foi. Ce n'est pas pour molester [les êtres] que je prêche, ô Brahmā, la loi merveilleuse obtenue par le Muni ». — Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1450, k. 6, p. 126 c : « A ceux qui écoutent avec joie le Dharma, j'ouvrirai les portes de l'Immortel. Si c'était pour blâmer et dédaigner les hommes, ô Brahmā, je ne prêcherais jamais ».

C. D'origine au moins trouble, le Lalitavistara, p. 400, semble être une contamination des deux traditions :

apāvṛtās teṣām amṛtasya dvārā
brahmeti satataṃ ye śrotavantaḥ |
praviśanti śraddhā navihethasaṃjñāḥ
śṛṇvanti dharmaṃ magadheṣu sattvāḥ ||

« Elles sont ouvertes, ô Brahmā, les portes de l'Immortel pour ceux qui toujours sont munis d'oreilles ; ils entrent, les croyants qui ne songent pas à nuire ; ils écoutent le Dharma, les êtres du Magadha ».

En ce monde, le cœur des humains est mobile.
Ils aiment la récompense du mérite,
Mais ils redoutent l'acte méritoire.
Ils recherchent l'existence et évitent la destruction.

D'abord ils entendent des lois [s'inspirant] de vues fausses.
Leur cœur s'y attache et ils y pénètrent profondément.
Ma loi est une loi très profonde.
Sans la foi, comment la comprendre ?

Aussi le grand disciple *T'i p'o ta* (Devadatta) [1], *Kiu kia li* (Kokālika) [2], etc., qui ne croyaient pas au Dharma, sont tombés dans de mauvaises destinées *(durgati)*. Ces hommes n'avaient pas la foi en la loi du Buddha et, par leur propre sagesse *(prajñā)*, étaient incapables de la découvrir. Pourquoi ? Parce que la loi du Buddha est profonde *(gambhīra)*. Ainsi Brahmādevarāja a dit à Kokālika cette stance :

Tu veux mesurer la loi incommensurable.
Le sage n'a rien à mesurer.
Qui veut mesurer la loi incommensurable,
N'est qu'un profane obtus [3].

[1] Devadatta, cousin et ennemi du Buddha. Sur la généalogie de ce personnage bien connu, voir ci-dessous, k. 3, p. 83 c.

[2] Kokālika (Kokāliya), fils d'un brâhmane et chaud partisan de Devadatta (Vinaya, III, p. 174), se laissa entraîner par ce dernier dans un complot contre le Buddha (Vinaya, II, p. 196 ; III, p. 171 ; Wou fen liu, T 1421, k. 25, p. 164). Il intervient dans plusieurs jātaka (voir WATTERS, *Travels*, I, p. 392 ; MALALASEKERA, I, p. 673). — A tort ou à raison, Buddhaghosa (Suttanipāta, Comm., II, p. 473 ; Sāratthа, I, p. 216) le distingue d'un Cūḷa Kokālika, originaire de Kokāli, qui fut précipité dans le Padmaniraya pour avoir critiqué Śāriputra et Maudgalyāyana (ci-dessous Mppś, k. 13, p. 157 b-c ; Tsa a han, T 99 (n° 1278), k. 48, p. 351 b ; Che song liu, T 1435, R. 37, p. 265 b-c ; Tsa pao tsang king, T 203 (n° 28), k. 3, p. 461 a-b ; Saṃyutta I, p. 149 ; Aṅguttara, V, p. 171 ; Suttanipāta, III, 10 ; Jātaka, IV, p. 242 sq.). Manifestement, pour le Mppś, ces deux personnages ne font qu'un.

[3] Saṃyutta, I, p. 148 :

appameyyaṃ paminanto |
ko dha vidvā vikappaye ||
appameyyaṃ pamāyinaṃ |
nivutaṃ maññe puthujjanaṃ ||

Version chinoise dans Tsa a han, T 99 (n° 1193), k. 44, p. 323 b-c ; T 100 (n° 106), k. 5, p. 411 b-c. — Le Mppś citera encore cette stance plus loin, k. 13, p. 157 b-c.

3. Autre sens de *Evam*. — L'homme dont le cœur est animé d'une foi droite peut entendre la loi. Sinon, il n'y comprend rien. Une stance dit :

L'auditeur au regard droit et limpide,
Attentivement *(ekacitta)* suit les discussions,
En bondissant il écoute la loi, le cœur tout joyeux :
C'est à un tel homme qu'il faut prêcher.

4. En outre le mot *Evam* se trouve au début des textes bouddhiques. Le bonheur présent *(ihalokasukha)*, le bonheur futur *(amutrasukha)*, le bonheur du Nirvāṇa *(nirvāṇasukha)*, tous les bonheurs ont leur racine *(mūla)* dans la foi qui est très puissante.

63 c 5. En outre, tous les religieux hérétiques *(tīrthikaparivrājaka)* se figurent que leur loi est subtile *(sūkṣma)* et absolument pure *(paramaśuddha)*. Ces hommes exaltent la loi qu'ils pratiquent et critiquent *(nindanti)* celle des autres. C'est pourquoi, ici-bas, ils se battent et se querellent ; après la mort, ils tombent en enfer *(naraka)* et subissent d'immenses douleurs de toute espèce. Une stance dit :

Attachés à leur propre loi,
Ils blâment celle des autres hommes.
Tout en observant une conduite morale *(śīlacaryā)*,
Ils n'échappent pas aux douleurs de l'enfer.

Dans la loi du Buddha, on abandonne tout attachement *(saṅga)*, toute vue fausse *(mithyādṛṣṭi)*, tout orgueil du moi *(asmimāna)* ; on les tranche, on s'en détache. Ainsi le *Fa yu king* (Kolopamasūtra) dit : « Si vous avez compris *(ājānāti)* le sermon de la comparaison du radeau *(kolopama dharmaparyāya)*, vous devez abandonner le bon Dharma et à *fortiori* l'Adharma »[1]. Le Buddha lui-même ne songe pas, ne s'attache pas à la Prajñāpāramitā, comment alors s'attacherait-il aux autres lois ? C'est pourquoi les textes bouddhiques commencent par le mot *Evam*. L'intention du

[1] Majjhima, I, p. 135 : *kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā pag eva adhammā* ; Vajracchedikā, p. 23 : *kolopamaṃ dharmaparyāyam ājānadbhir dharmā eva prahātavyāḥ prāg evādharmāḥ* ; Laṅkāvatāra, p. 17 ; Tchong a han, T 26 (nº 200), k. 54, p. 764 b-c ; P'i p'o cha, T 1545, k. 97, p. 503 b. — La loi bouddhique est souvent comparée à un radeau qu'il faut abandonner quand on a traversé le fleuve des transmigrations : Suttanipāta, v. 21 ; Kośa, I, p. 13, VIII, p. 186 ; Siddhi, p. 616 ; Pañjikā, p. 415 ; Lav., *Madhyamaka*, p. 31-32 ; Hôbôgirin, *Batsuyu*, p. 62.

Buddha est la suivante : Mes disciples n'aimeront pas la loi, ne s'attacheront pas à la loi, n'auront pas de cabales *(parapakṣa)*. Ils rechercheront seulement l'exemption de la douleur *(duḥkhakṣaya)*, la délivrance *(vimukti)*, le caractère des Dharma exempt de vaine discussion *(niṣprapañca dharmalakṣaṇa)*. Ainsi, dans l'*A t'a p'o k'i king* (Arthavargīyasūtra), *Mo kien t'i nan* (Mākandika) dit cette stance [1] :

A des Dharma définis *(viniścita)*,
On applique à tort diverses notions.
Rejetant l'intérieur et l'extérieur,
Comment atteindra-t-on le Chemin ?

[1] Sur l'Arthavargīya, voir ci-dessus, p. 39, n. 2.

Les stances citées ici sont extraites du *Māgandiyasutta*, Suttanipāta IV, 9, v. 838-841 ; Yi tsou king, T 198 (nº 9), k. 1, p. 180. Le texte pâli présente quelques divergences.

838. *vinicchayā yāni pakappitāni* (iti Māgandiyo)
te ve, muni, brūsi anuggahāya
ajjhattasantīti yam etam atthaṃ
kathaṃ nu dhīrehi paveditaṃ taṃ ?

839. *na diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena* (iti Bhagavā)
sīlabbatenāpi na suddhim āha,
adiṭṭhiyā assutiyā aññāṇā
asīlatā abbatā no pi tena ;
ete ca nissajja anuggahāya
santo anissāya bhavaṃ na jappe.

840. *no ce kira diṭṭhiyā na sutiyā na ñāṇena* (iti Māgandiyo)
sīlabbatenāpi visuddhim āha,
adiṭṭhiyā assutiyā aññāṇā
asīlatā abbatā no pi tena ;
maññām' ahaṃ momuham eva dhammaṃ.
diṭṭhiyā eke paccenti suddhiṃ.

841. *diṭṭhīsu nissāya anupucchamāno,* (iti Bhagavā)
samuggahītesu pamoham āgā ;
ito ca nādakkhi aṇum pi saññaṃ ;
tasmā tuvaṃ momuhato dahāsi.

— Sur le nom de Māgandiya, en sanskrit Mākaṇḍika, voir S. Lévi, *Langue précanonique du Bouddhisme*, JA 1912, p. 498. — Il eut l'outrecuidance d'offrir en mariage au Buddha sa fille Māgandiyā ou Anupamā. Cf. Suttanipāta Comm., II, p. 542 sq. ; Dhammapadaṭṭha, III, p. 193-195 (tr. Burlingame, III, p. 31-33) ; fragment sanscrit du Turkestan Oriental décrit par A. F. R. Hoernle, JRAS, 1916, p. 709 sq. ; Divyāvadāna, ch. 36, p. 515-529 ; Ken pen chouo... p'i nai ye, T 1442, k. 47, p. 886 a 19-887. — Ce personnage est probablement identique au brahmacārin Mākandika, fondateur d'une secte, dont il sera question ci-dessous, k. 3, p. 82 b. — Par contre, au dire de Buddhaghosa (Papañca, III, p. 209), le Māgandiya qui intervient dans le *Māgandiyasutta* du Majjhima, I, p. 501-513 (= Tchong a han, T 26, k. 38, p. 670-673), et le Milinda, p. 313, était le neveu du précédent.

Le Buddha répondit :

Ce n'est pas par la vue *(dṛṣṭi)*, la tradition *(śruti)*, le savoir [*(jñāna)*,
Ni par la moralité *(śīla)*, qu'on l'atteint.
Ce n'est pas par l'absence de vue, de tradition, etc.,
Ni par l'absence de moralité, qu'on l'atteint.

64 a C'est en abandonnant tous ces discours,
En rejetant aussi le moi et le mien *(ātmātmīya)*,
En ne saisissant aucun caractère réel *(dharmalakṣaṇa)*,
Qu'on peut atteindre le Chemin.

Mākandika dit :

Si ce n'est pas par la vue, la tradition, etc.,
Ni par la moralité qu'on l'atteint,
Si ce n'est ni par l'absence de vue, de tradition, etc.,
Ni par l'absence de moralité qu'on l'atteint,
Alors, selon mon raisonnement,
C'est en observant une loi de muet qu'on atteint le Chemin.

Le Buddha répondit :

Tu t'appuies sur des vues fausses,
Je sais que tu te trompes de Chemin.
Tu n'as pas vu la notion trompeuse,
En conséquence tu seras muet.

6. En outre, dire : « Ma loi est vraie *(satya)*, les autres lois sont trompeuses *(mṛṣāvāda)* ; ma loi est absolue *(parama)*, les autres lois sont fausses *(abhūta)* » : telle est l'origine des querelles *(vivādamūla)*. Ici, l'expression *Evam* désigne une loi exempte de querelle : entendant les paroles d'autrui, elle déclare : « Cet homme n'a pas tort ». C'est pourquoi les sūtra bouddhiques débutent par *Evam*.

On a exposé en résumé *(samāsataḥ)* le sens de *Evam*.

MAYĀ.

Parlons maintenant du mot *Mayā* [1].

[1] *Mayā* dans l'expression *evaṃ mayā śrutam*, correspond à *me* dans la formule pâlie *evam me sutaṃ*. *Me* est la forme enclitique du pronom personnel de la première personne du singulier ; il remplace le génitif, le datif ou l'instrumental singulier. Buddhaghosa, dans ses commentaires sur les Nikāya (Sumaṅgala, I, p. 28 ; Papañca, I, p. 4 ; Sāratthа, I, p. 6 ; Manoratha, I, p. 6), explique que dans l'expres-

Question. — Il est dit, dans la loi du Buddha, que tous les Dharma sont vides *(śūnya)* et privés de moi substantiel *(anātmaka)* [1]. Pourquoi les sūtra bouddhiques débutent-ils par les mots : « C'est ainsi que *moi* j'ai entendu » ?

Réponse. — 1. Bien que les disciples du Buddha connaissent l'inexistence du moi *(anātman)*, ils se conforment à l'usage courant *(saṃvṛtidharma)* et parlent d'un moi *(ātman)*. Mais cet Ātman n'est pas un Ātman véritable. Ainsi il n'y a rien de ridicule à échanger des monnaies de cuivre *(tāmrakārṣāpaṇa)* contre des monnaies d'or *(suvarṇakārṣāpaṇa)*. Pourquoi ? Parce que les règles du commerce *(krayavikrayadharma)* le veulent ainsi. De même, quand on parle d'*ātman*. Dans un système [qui pose en thèse] l'Anātman, on peut parler d'Ātman ; en se conformant à l'usage courant *(lokasaṃvṛti)*, on n'encourt pas de reproche. Ainsi dans le *T'ien wen king* (Devaparipṛcchāsūtra), une stance dit :

> S'il est un Arhat Bhikṣu,
> Dont les impuretés sont détruites,
> Et qui en est à sa toute dernière existence,
> Peut-il dire : C'est moi ?

Le Buddha répondit :

> Un Arhat Bhikṣu,
> Dont les impuretés sont détruites,
> Et qui en est à sa toute dernière existence,
> Peut dire : C'est moi [2].

sion *evaṃ me sutaṃ*, *me* remplace à la fois l'instrumental et le datif : *idha pana mayā sutan ti ca mama sutan ti ca atthadvayaṃ yujjati*. Continuant son explication, il fait remarquer que *me* désigne le moi *(atta)*, la personne *(puggala)*, la personne douée d'une connaissance auditive *(sotaviññāṇasamaṅgipuggala)*.

[1] *Sarve dharmā anātmānaḥ*, en pâli *sabbe dhammā anattā*, c'est-à-dire selon l'explication de la Kośavyākhyā : *na caita ātmasvabhāvāḥ na caiteṣv ātmā vidyata iti anātmānaḥ*. On trouve cette formule, p. ex., Saṃyutta, III, p. 133 ; IV, p. 28, 401 ; Vinaya, V, p. 86 ; Sūtrālaṃkāra, XVIII, 101, p. 158 ; Tsa a han T 99 (nº 262), k. 10, p. 66 b 16, etc.

[2] Sutta, intitulé *Arahaṃ*, du Saṃyutta, I, p. 14 ; Tsa a han, T 99 (nº 581), k. 22, p. 154 b-c ; T 100 (nº 166), k. 9, p. 435 c :

> *yo hoti bhikkhu arahaṃ katāvī* |
> *khīṇāsavo antimadehadhārī* ‖
> *ahaṃ vadāmīti pi so vadeyya* |
> *mamaṃ vadantīti pi so vadeyya* ‖ (iti devatā)

Dans l'usage courant *(lokadharma)*, on parle d'Ātman, mais on ne se place pas au point de vue absolu *(paramārtha)*, réel, car tous les Dharma sont vides *(śūnya)* et privés de moi substantiel *(anātmaka)*. Dans l'usage courant il n'y a pas de faute à parler d'Ātman.

2. En outre, le langage courant *(lokābhilāpa)* a trois sources *(mūla)* : 1. les vues fausses *(mithyādṛṣṭi)*, 2. l'orgueil *(māna)* 3. la convention *(saṃketa)*. Les deux premières sont impures *(aśubha)*, la troisième est pure *(śubha)*. Chez tous les profanes
64 b *(pṛthagjana)*, les trois sortes de langage existent : celui des vues fausses, de l'orgueil et de la convention. Chez les Śaikṣa du chemin de la vision *(darśanamārga)*, il y a deux sortes de langage : celui de l'orgueil et de la convention. Chez les Ārya, un seul langage : le langage conventionnel. Sans condamner intérieurement la vraie loi *(saddharma)*, ils imitent les hommes du vulgaire et empruntent leur langage. Rejetant les vues fausses du monde *(lokamithyādṛṣṭi)*, ils se conforment à l'usage *(saṃvṛti)* et évitent les querelles *(vivāda)* ; ainsi ils rejettent les deux sources impures du langage. En se conformant au monde, ils n'utilisent plus qu'une seule espèce de langage : [le langage conventionnel]. Les disciples du Buddha qui parlent d'Ātman en se conformant à l'usage, ne commettent pas de faute.

3. En outre, aux hommes qui adhèrent *(abhiniviṣṭa)* à la doctrine de l'*anātman* et qui prétendent qu'elle est vraie et que le reste est faux *(etad eva satyaṃ moham anyat)* on pourrait objecter : « Si, selon vous, tous les Dharma sont réellement privés de moi substantiel *(anātmaka)*, comment pouvez-vous dire : c'est ainsi que *moi* j'ai entendu » ? Mais, ici, les disciples du Buddha n'adhèrent pas au vide *(śūnya)* et à l'inexistence *(ākiṃcanya)* de tous les Dharma. Ils n'adhèrent pas davantage au caractère réel *(bhūtalakṣaṇa)* des Dharma, ni à *fortiori* à la doctrine de l'*anātman*. C'est pourquoi on ne peut pas leur adresser des reproches ni leur demander pour-

yo hoti bhikkhu arahaṃ katāvī |
khīṇāsavo antimadehadhārī ||
ahaṃ vadāmīti pi so vadeyya |
mamaṃ vadantīti pi so vadeyya ||
loke samaññaṃ kusalo viditvā |
vohāramattena so vohareyya || (iti Bhagavā)

Buddhaghosa, dans le Sārattha, I, p. 51, interprète ce sutta de la même façon.

quoi ils parlent du moi. Ainsi, dans le *Tchong louen* (Madhyamakaśāstra), des stances [1] disent :

> S'il y avait quelque chose de non-vide,
> Il devrait y avoir quelque chose de vide ;
> Mais si le non-vide n'existe pas,
> Comment le vide existerait-il ? [2]
>
> Le sot *(bāla)* qui voit du non-vide,
> Voit encore ensuite du vide.
> Ne pas avoir des vues positives *(dṛṣṭi)* ou négatives *(adṛṣṭi)*,
> C'est là vraiment le « Nirvāṇa ».
>
> La non-dualité *(advaya)*, les portes de la sécurité *(yogakṣema)* [3],
> La destruction des vues fausses,
> Le domaine parcouru par les Buddha :
> Voilà la « loi de l'*anātman* ».

On a exposé en résumé (*samāsataḥ)* le sens de *Mayā*.

[1] Des trois stances citées ici, je ne retrouve que la première dans les Madhyamakakārikā XIII, 7 ; la Madh. vṛtti, p. 245 ; les versions chinoises du Madhyamakaśāstra : Tchong louen, T 1564, k. 2, p. 18 c ; Pan jo teng louen che, T 1566, k. 8, p. 91 b. Il est possible que l'auteur du Mppś disposait d'une édition augmentée du Madhyamakaśāstra.

[2] Madh. vṛtti, p. 245 :

> *yady aśūnyaṃ bhavet kiṃcit*
> *syāc chūnyam iti kiṃcana* |
> *na kiṃcid asty aśūnyaṃ ca*
> *kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati* ||

Voir le commentaire de Candrakīrti au même endroit et GROUSSET, *Philosophies indiennes*, I, p. 237.

[3] Les caractères chinois *Ngan yin* (170 et 14) ou *Ngan wen* (115 et 14) rendent l'expression sanskrite *yogakṣema* (cf. ROSENBERG, *Vocabulary*, p. 139). En tibétain elle est toujours traduite par *Grub pa daṅ bde ba*, perfection-bonheur.

Selon Buddhaghosa (Sārattha, I, p. 255 ; II, p. 164), *yogakkhema* est *catūhi yogehi khemaṃ*, le fait d'être à l'abri des quatre yoga *(kāma-, bhava-, diṭṭhi* et *avijjāyoga)*, un synonyme du nibbāna ou de la sainteté *(arahatta)*. Cette expression, qui se rencontre déjà dans les Veda, est fréquente dans les textes bouddhiques. Voir les références dans RHYS DAVIDS-STEDE s. v., et Saṃgraha, Notes et références p. 4*). Les traducteurs la rendent par « sécurité » (Lévi), « safety » (C. Rhys Davids), « innere Frieden » (Weller). Voir l'article de R. B. A. RAY, *Yogakṣema*, BSOS, VII, 1934, p. 133-136, et la note de H. JACOBI, *Triṃśikāvijñapti des Vasubandhu*, Stuttgart, 1932, p. 54.

ŚRUTAM.

Parlons maintenant du mot *Śrutam* [1].

Question. — Que signifie le mot *śrutam* ? Entend-on par l'organe-oreille *(śrotrendriya)*, ou par la connaissance auditive *(śrotravijñāna)*, ou par la connaissance mentale *(manovijñāna)* [2] ? Si c'est l'organe-oreille qui entend, [on objectera] que l'organe-oreille, étant dépourvu d'intellect *(avabodha)*, ne peut pas entendre. — Si c'est la connaissance auditive qui entend, [on objectera] que la connaissance auditive, ne durant qu'un instant *(ekakṣaṇika)*, est incapable de concept *(vikalpa)* et ne peut pas entendre [3]. — Si c'est la connaissance mentale qui entend, [on objectera] que la connaissance mentale, à son tour, ne peut pas entendre. Pourquoi ? Les cinq premières connaissances [connaissance visuelle, auditive, olfactive, gustative et tactile] connaissent les cinq objets grossiers *(sthūla)* : [couleur, son, odeur, saveur et tangible] ; c'est

[1] Buddhaghosa, dans ses commentaires sur les Nikāya (Sumaṅgala, I, p. 28 ; Papañca, I, p. 4,5 ; Sārattha, I, p. 6 ; Manoratha, I, p. 7), énumère tous les sens possibles de *sutaṃ* ; mais, ajoute-t-il, dans l'expression *evaṃ me sutaṃ, sutaṃ* désigne une perception en rapport avec l'orifice auriculaire *(sotadvārānusārena upadhāraṇaṃ)*..., il indique la perception *(gahaṇa)*, l'activité de la personne *(puggalakicca)* et, par extension, la chose *(dhamma)*, l'objet perçu *(visaya)*. D'après lui, l'expression *evaṃ me sutaṃ* veut dire : Par moi, personne douée d'une connaissance auditive, ceci a été entendu en vertu d'une connaissance communément appelée activité auditive *(mayā savanakicca viññāṇasamaṅginā puggalena viññāṇavasena laddhasavanakiccavohārena sutaṃ)*.

[2] Pour comprendre la discussion qui suit il faut se remémorer la division des éléments en dix-huit *dhātu* : 1. les six organes *(indriya)* : œil, oreille, nez, langue, toucher, esprit ; 2. les six objets *(viṣaya)* : couleur, son, odeur, saveur, tangible, objet non-sensible *(dharma)* ; 3. les six connaissances *(vijñāna)* : connaissance visuelle, auditive, olfactive, gustative, tactile et mentale. — Cette division se rencontre dans tous les manuels, p. ex. STCHERBATSKY, *Central conception*, p. 97 :

Six *indriya*.	Six *viṣaya*.	Six *vijñāna*.
1. *cakṣus*.	7. *rūpa*.	13. *cakṣurvijñāna*.
2. *śrotra*.	8. *śabda*.	14. *śrotravijñāna*.
3. *ghrāṇa*.	9. *gandha*.	15. *ghrāṇavijñāna*.
4. *jihvā*.	10. *rasa*.	16. *jihvāvijñāna*.
5. *kāya*.	11. *spraṣṭavya*.	17. *kāyavijñāna*.
6. *manas*.	12. *dharma*.	18. *manovijñāna*.

[3] Selon les Vaibhāṣika, les cinq premiers *vijñāna* — donc, la connaissance auditive — possèdent le *svabhāvavikalpa* (Vikalpa par définition, c'est-à-dire le *vitarka*), mais ne comportent pas le *vikalpa* consistant en examen *(nirūpaṇa)* ni le *vikalpa* consistant en souvenir *(anusmaraṇa)* ; c'est pourquoi on dit qu'elles sont exemptes de *vikalpa*, comme, d'un cheval qui n'a qu'un pied, on dit qu'il n'a pas de pieds. Cf. Kośa, I, p. 60-61.

après seulement que la connaissance mentale connaît *(vijānāti)* [1]. La connaissance mentale ne peut pas connaître les cinq objets grossiers actuellement présents *(pratyutpanna)* ; elle connaît seulement ceux qui sont passés *(atīta)* ou futurs *(anāgata)* [2]. Si la connaissance mentale pouvait connaître les cinq objets grossiers actuellement présents, les aveugles *(andha)* et les sourds *(badhira)* pourraient connaître les couleurs *(rūpa)* et les sons *(śabda)*. Pourquoi ? Parce que [chez eux] la connaissance mentale n'est pas détruite.

Réponse. — Ni l'organe-oreille *(śrotrendriya)*, ni la connaissance auditive *(śrotravijñāna)*, ni la connaissance mentale *(manovijñāna)*, ne peuvent entendre les sons. Il faut la réunion de plusieurs causes et conditions *(hetupratyayasaṃnipāta)* pour pouvoir entendre les sons. On ne peut pas dire qu'un seul Dharma entende les sons. Pourquoi ? L'organe-oreille, privé d'intellect *(avabodha)*, ne peut entendre les sons ; les connaissances [tant la connaissance 64 c auditive que la connaissance mentale] étant immatérielles *(arūpin)*, sans résistance *(apratigha)* et hors l'espace *(adeśastha)* [3], ne peuvent pas non plus entendre les sons. Le son *(śabda)* lui-même, privé d'intellect *(avabodha)* et dépourvu d'organe *(indriya)*, ne peut pas entendre les sons. Mais lorsque l'organe-oreille *(śrotrendriya)* est intact, lorsque le son *(śabda)* parvient au champ de l'audition et lorsque le *manas* veut entendre, la réunion de l'objet [c'est-à-dire du son] et du *manas* *(sthūlamanaḥsaṃnipāta)* détermine la naissance d'une connaissance auditive *(śrotravijñāna)* [4]. A la suite

[1] La connaissance mentale *(manovijñāna)* est toujours postérieure au *manas* qui lui tient lieu de support *(āśraya)* et d'organe *(indriya)*. Ce *manas* est celle des six connaissances *(vijñāna)* qui vient de passer *(ṣaṇṇām anantarātītaṃ vijñānaṃ yad dhi tan manaḥ*, Kośa, I, p. 31). Telle est la doctrine canonique formulée par les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika. Sur d'autres théories, voir Saṃgraha, Notes et références, p. 5*.

[2] D'après le Kośa, I, p. 44, 94, l'objet des cinq premières connaissances leur est simultané, l'objet de la sixième connaissance lui est antérieur, ou simultané, ou postérieur ; en d'autres termes, il est passé, présent ou futur.

[3] Le *vijñāna* est *arūpin, adeśastha, sendriyakakāyāśraya*, Kośa, III, p. 135. Il s'oppose aux organes et aux objets qui constituent les dix *āyatana* et les dix *dhātu* faisant partie du *rūpaskandha*. Voir Kośa, I, p. 27.

[4] C'est, avec quelques modifications, la théorie canonique sur l'origine des connaissances : « En raison de l'oreille et du son se produit la connaissance auditive ; le concours des trois, c'est le contact » *(sotañca paṭicca sadde ca uppajjati sotaviññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṅgati phasso.* Saṃyutta, II, p. 72 ; IV, p. 68, 86, etc.). — Sur le problème du contact *(sparśa)*, voir Kośa, III, p. 95-101.

de cette connaissance auditive, naît une connaissance mentale *(manovijñāna)* qui peut analyser *(vikalpana)* toutes les sortes de causes et conditions *(hetupratyaya)* et parvient à entendre les sons [1]. C'est pourquoi, il ne faut pas objecter : « Qui entend le son ? » Dans la loi du Buddha aucun Dharma n'est agent *(kāraka)*, voyant *(draṣṭṛ)* ou connaisseur *(jñānin)*. Des stances disent :

S'il y a un acte *(karman)*, il y a aussi des fruits *(phala)*.
L'inexistence de l'agent *(kāraka)*, de l'acte et du fruit,
C'est la loi absolue *(parama)* et profonde *(gambhīra)*
Que le Buddha a pu découvrir [2].

Il y a vide *(śūnya)*, mais non pas anéantissement *(uccheda)*,
Continuité *(prabandha)*, et non pas éternité *(śāśvata)* [3],
Péché *(āpatti)* et mérite *(puṇya)*, et non pas destruction [*(vipraṇāśa)* :
Telle est la loi que prêche le Buddha.

On a exposé en résumé *(samāsataḥ)* le sens de *Śrutam*.

[1] Munie des *vikalpa* d'examen *(nirūpaṇā)* et de souvenir *(anusmaraṇa)*, la connaissance mentale, seule, a une notion *(saṃjñā)* claire de l'objet. Les autres connaissances n'en ont qu'une notion très vague. La connaissance visuelle connaît le bleu *(nīlaṃ jānāti)*, mais ne connaît pas : « c'est bleu » *(no tu nīlam iti)*. De même, pour identifier un son, la connaissance auditive est insuffisante ; elle doit être complétée par une connaissance mentale. Sur ce sujet, voir Kośa, I, p. 28, n. 1.

[2] Cette stance est bien dans l'esprit du Madhyamaka. Comparer Madh. vṛtti, p. 328-329 :

na pratyayasamutpannaṃ
nāpratyayasamutthitaṃ |
asti yasmād idaṃ karma
tasmāt kartāpi nāsty ataḥ ||

karma cen nāsti kartā ca
kutaḥ syāt karmajaṃ phalaṃ |
asaty atha phale bhoktā
kuta eva bhaviṣyati ||

« Puisque l'acte n'est ni produit en raison des conditions ni non-produit en raison des conditions, pour cette raison, l'agent, lui non plus, n'existe pas. — Si l'acte n'est pas, comment l'agent et le fruit né de l'acte, existeraient-ils ? Le fruit n'étant pas, comment le jouisseur du fruit existerait-il ? »

[3] Les vues d'éternité et d'anéantissement *(śāśvatocchedadṛṣṭi)* sont deux vues extrêmes *(antadvaya)* à éviter soigneusement. Cf. Saṃyutta, II, p. 17 ; III, p. 135 ; Madh. vṛtti, p. 269 ; Madh. avatāra, p. 22 ; Mahāvastu, III, p. 448 ; P. Vaidya, *Études sur Āryadeva*, Paris, 1923, p. 35-37 ; Dutt, *Mahāyāna*, p. 46, 54 ; Lav., *Madhyamaka*, p. 10.

EKASMIN.

Parlons maintenant du mot *Ekasmin*.

Question. — Dans la loi bouddhique, les Dharma nombre *(saṃkhyā)*, temps *(kāla)*, etc., n'existent pas, car ils ne sont pas compris *(saṃgṛhīta)* dans la liste des agrégats *(skandha)*, des bases de la connaissance *(āyatana)* et des éléments *(dhātu)*, [dressée par les bouddhistes] [1]. Pourquoi dit-on alors : « En *une* circonstance » *(ekasmin samaye)* ?

Réponse. — Selon l'usage courant *(lokasaṃvṛti)*, il y a *un* temps. Il n'y a pas de faute [à s'exprimer de la sorte]. Si un morceau de bois sculpté, etc., reproduit l'image d'une divinité *(devapratimā)* et qu'en pensant à cette divinité on lui rende hommage *(vandana)*, il n'y a pas de faute [2]. De même quand on parle d'*un* temps, il n'y a pas de faute : bien que ce temps n'existe pas réellement, c'est en se conformant à l'usage *(saṃvṛti)* qu'on parle d'*un* temps.

Question. — Il est impossible qu'il n'y ait pas « *un* temps ».

1. Le Buddha a dit lui-même : « Quand *un* homme apparaît dans le monde, beaucoup d'hommes obtiennent la joie. Quel est cet homme ? C'est le Buddha Bhagavat » [3]. De plus le Buddha a dit cette stance :

> Ma conduite *(caryā)* n'a pas de maître *(ācārya)*, **65 a**
> Ma résolution *(chanda)* est *une* et sans égale.
> Observant une pratique *unique*, je suis devenu Buddha,
> De moi-même *(svataḥ)* j'ai pénétré le noble chemin *(ārya-mārga)* [4].

[1] Listes des cinq *skandha*, des douze *āyatana* et des dix-huit *dhātu*.

[2] Le culte des images est autorisé en vertu des mêmes principes dans l'Aśokāvadāna (PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 361-362), le Sūtrālaṃkāra (tr. HUBER, p. 272) et le Divyāvadāna, p. 363.

[3] Texte cité ci-dessus, p. 29, n. 2.

[4] Stance prononcée par le Buddha lors de sa rencontre avec l'ājīvika Upaka (ou encore Upaga, Upagaṇa).

Vinaya, I, p. 8 (2 a-b, 3 c-d) ; Majjhima, I, p. 171 :

na me ācariyo atthi sadiso me na vijjati |
eko 'mhi sammāsambuddho sītibhūto 'smi nibbuto ‖

Mahāvastu, III, p. 326 :

na me ācāryo asti kaścit sadṛśo me na vidyate |
ekosmi loke saṃbuddho prāpto saṃbodhim uttamām ‖

Udānavarga sanskrit, p. 263 :

ācāryo me na vai kaścit sadṛśaś ca na vidyate |
ekosmi loke saṃbuddhaḥ prāptaḥ saṃbodhim uttamām ‖

De même, en divers endroits, le Buddha a parlé d'unité. Il faut donc que l'unité existe.

2. En outre, c'est par association *(saṃyoga)* avec le Dharma « unité » qu'une substance *(dravya)* est dite une. Si le Dharma « unité » n'existait pas vraiment, comment une substance unique appelle-t-elle la notion d'unité et non pas de dualité ou de trinité ? Comment deux substances appellent-elles la notion de dualité et non pas d'unité ou de trinité ? Comment trois substances appellent-elles la notion de trinité et non pas de dualité ni d'unité ? Si vraiment les nombres n'existaient pas, une substance unique pourrait engendrer la notion de dualité, deux substances pourraient engendrer la notion d'unité et ainsi de suite pour trois, quatre, cinq, six, etc. C'est pourquoi on sait avec certitude qu'une substance une possède le Dharma « unité » et que, par association *(saṃyoga)* avec ce Dharma, cette substance une engendre la notion d'unité.

Réponse. — Que l'unité soit identique *(eka)* à la substance *(dravya)*, ou que l'unité soit différente *(anya)* de la substance, dans les deux cas il y a faute.

Question. — Si [l'unité et la substance] sont identiques, quel est le défaut ?

Réponse. — 1. Si une cruche *(ghaṭa)* est synonyme d'unité, comme *Yin t'i li* (Indra) est synonyme de *Che kia* (Śakra), partout où il y a unité, il devra y avoir cruche, comme partout où se trouve Indra il doit y avoir Śakra. Désormais toutes les substances, comme les étoffes *(paṭa)*, etc., devront être cruche et unité. Puisque la cruche est l'unité, partout où il y a unité, il doit y avoir cruche et non seulement cruche, mais aussi étoffe, etc., car étant toutes « substance unique », elles n'ont pas de différences *(viśeṣa)*.

2. En outre, l'unité étant un Dharma-nombre *(saṃkhyādharma)*,

Lalitavistara, p. 405 :

ācāryo na hi me kaścit sadṛśo me na vidyate |
ekoham asmi saṃbuddhaḥ śītībhūto nirāsravaḥ ||

Tseng yi a han, T 125, k. 14, p. 618 c 8-9 : « Je n'ai pas de maître ; personne n'est pareil à moi. Seul je suis le Buddha sans défauts. Arrivé à la nature froide, je suis dégagé des corruptions ».

Wou fen liu, T 1421, k. 15, p. 104 a : « Ma conduite n'a pas de maître ; de moi-même j'ai pénétré le noble chemin ». — Sseu fen liu, T 1428, k. 32, p. 787 c : « De moi-même, j'ai obtenu l'intelligence. De qui l'aurais-je apprise ? Je n'ai pas de maître, ni non plus, d'alter ego ». — Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 6, p. 127 a : « Je ne tire pas mon activité d'un maître. Nul n'est égal à moi... Par moi-même j'ai trouvé l'intelligence ; je ne dépends pas d'un maître ».

la cruche, elle aussi, devra être un nombre. La nature de la cruche *(ghaṭasvabhāva)* comportant cinq attributs *(dharma)*, l'unité, elle aussi, devra comporter cinq attributs. La cruche étant matérielle *(rūpin)* et résistante *(sapratigha)*, l'unité, elle aussi, sera matérielle et résistante. [Pourtant], partout où il y a unité, il n'est pas question de cruche. Il n'est pas nécessaire que la cruche soit l'unité, car parler d'unité, ce n'est pas y englober la cruche, et parler de cruche, ce n'est pas y englober l'unité.

3. Enfin, si la cruche et l'unité n'étaient pas différentes, pour parler d'unité on pourrait parler de cruche, et pour parler de cruche on pourrait parler d'unité, et ce serait la confusion.

Question. — Si [l'unité et la cruche] étaient identiques, tels seraient donc les défauts. Mais si elles sont différentes, où est le défaut ?

Réponse. — Si l'unité était différente de la cruche, la cruche serait ce qui n'est pas l'unité [c'est-à-dire qu'elle serait multiple : *aneka*]. Si la cruche était différente de l'unité, l'unité serait tout ce qui n'est pas la cruche. Si la cruche, unie à l'unité, est dite « une », pourquoi l'unité, unie à la cruche, n'est-elle pas nommée cruche ? C'est pourquoi on ne peut pas dire que la cruche est différente de l'unité.

Question. — C'est parce qu'elle est unie au nombre « un », que la cruche est une, mais l'unité ne fait pas la cruche.

Réponse. — Les nombres débutent par l'unité : l'unité est différente de la cruche ; c'est pourquoi la cruche n'est pas l'unité. L'unité n'existant pas, la pluralité n'existe pas non plus. Pourquoi ? Parce que l'unité précède la pluralité. Ainsi la différence ou l'identité [entre la cruche et l'unité] ne peuvent être établies. Ainsi, dans les deux cas, si on cherche un Dharma « unité », on ne peut le trouver et, comme on ne peut pas le trouver, comment serait-il **65 b**
contenu dans la liste des agrégats *(skandha)*, éléments *(dhātu)* et bases de la connaissance *(āyatana)* ? Seulement les disciples du Buddha, pour se conformer au langage courant, parlent d'unité ; mais leur pensée n'y adhère *(abhiniviśate)* pas vraiment ; ils savent que le Dharma « nombre » *(saṃkhyādharma)* a une existence conventionnelle *(saṃketasvabhāva)*. C'est pourquoi, quand les textes bouddhiques parlent d'un homme *(ekaḥ pudgalaḥ)*, d'un maître *(eka ācāryaḥ)*, d'un temps *(ekaḥ samayaḥ)*, ils ne tombent pas dans le défaut des vues fausses *(mithyādṛṣṭi)*.

On a exposé en résumé le sens de *Ekasmin*.

SAMAYE.

Parlons maintenant du mot *Samaye*.

Question. — Dans l'Inde, il y a deux mots pour désigner le temps : 1. *Kia lo* (*kāla*) ; 2. *San mo ye (samaya)*. Pourquoi le Buddha ne dit-il pas Kāla, mais Samaya ?

Réponse. — S'il disait Kāla, il y aurait incertitude.

Question. — Pour la facilité de l'élocution il devrait dire Kāla, car Kāla ne compte que deux syllabes tandis que Samaya en compte trois et est difficile à prononcer.

Réponse. — 1. C'est pour écarter les vues fausses *(mithyādṛṣṭi)* qu'il dit Samaya et non pas Kāla. En effet certains disent que tous les êtres du ciel et de la terre ont le Kāla pour cause [1]. Ainsi, dans les *Che king* (Kālasūtra), des stances disent :

> Le Temps marche et les êtres mûrissent,
> Le Temps passe et les êtres sont poussés.
> Le Temps peut comprendre les hommes,
> C'est pourquoi le Temps est cause [2].
>
> L'univers est comme la roue d'un char,
> Le Temps évolue comme la roue qui tourne,
> L'homme aussi est comme la roue du char :
> Tantôt au-dessus, tantôt en-dessous.

2. En outre, certains disent : « Même si tous les êtres du ciel et de la terre, et toutes les substances *(dravya)* ne sont pas créées par le Temps, le Temps est néanmoins immuable (*avyaya*). C'est pourquoi, il existe réellement. Mais comme le Dharma « Temps » est subtil *(sūkṣma)*, il est invisible *(adṛśya)* et inconnaissable *(ajñeya)*. C'est par ses effets, fleurs *(puṣpa)*, fruits *(phala)*, etc., qu'on peut connaître son existence et voir ses caractères *(lakṣaṇa)* tels que : année passée ou année présente, autrefois ou récemment, lentement ou rapidement. Bien qu'on ne voie pas le Temps, il est possible de connaître son existence. Car c'est en voyant l'effet *(phala)* qu'on connaît l'existence de la cause *(hetu)*. C'est pourquoi il existe un

[1] Il s'agit des Kālavādin, cf. Ṣaḍdarśanasamuccaya, p. 10-11.

[2] Variante intéressante d'une stance bien connue (BÖHTLINGK, *Ind. Sprüche*, n° 1688 ; Madh. vṛtti, p. 386 ; Ṣaḍdarśana, p. 11) :

kālaḥ pacati bhūtāni kālaḥ saṃharate prajāḥ |
kālaḥ supteṣu jāgarti kālo hi duratikramaḥ ||

Dharma « Temps ». Et comme ce Dharma « Temps » est immuable *(avyaya)*, il est éternel *(nitya)* ».

Réponse. — Le temps présent *(pratyutpanna)* est semblable à la boule d'argile *(mṛnpiṇḍa)*, le temps passé *(atīta)*, à la poussière de terre *(pṛthivīrajas)* et le temps futur *(anāgata)*, à la cruche *(ghaṭa)*. Puisque le temps est éternel *(nitya)*, le passé ne fait pas le futur, car, selon vos textes, le temps est une substance unique *(ekadravya)*. C'est pourquoi le passé ne fait pas le futur, ni non plus le présent, car ils se confondent avec le passé. Dans le passé, il n'y a pas de futur. C'est pourquoi il n'y a pas de futur, ni non plus de présent [1].

Question. — Vous admettez que le passé [est comparable] à la poussière de terre. S'il y a un passé, il doit nécessairement y avoir un futur. C'est pourquoi le Dharma « Temps » existe nécessairement.

Réponse. — Vous n'avez pas entendu ce que je viens de dire. Le futur, c'est la cruche ; le passé, c'est la poussière de terre. Le futur ne fait pas le passé, car en tombant dans les caractères *(lakṣa-* **65 c**
ṇa) du futur, il devient futur et pourquoi alors le nommerait-on passé ? C'est pourquoi le passé n'existe pas.

Question. — Comment le temps n'existerait-il pas ? Il doit nécessairement y avoir un temps. Le présent *(pratyutpanna)* a les caractères *(lakṣaṇa)* du présent, le passé *(atīta)* a les caractères du passé, et le futur *(anāgata)* a les caractères du futur.

Réponse. — Si les trois temps avaient leur caractère propre *(svalakṣaṇa)*, ils seraient tous « présent » et il n'y aurait pas de passé ni de futur. Si le futur existait présentement, il ne serait pas nommé futur, mais bien présent. C'est pourquoi votre thèse *(vāda)* ne tient pas.

Question. — Le passé et le futur ne fonctionnent pas avec le caractère du présent ; le passé fonctionne avec le caractère du passé et le futur avec le caractère du futur. C'est pourquoi, pour chaque caractère pris séparément *(ekaika dharmalakṣaṇa)*, il y a un temps [différent].

Réponse. — Si le passé est « passé », il perd le caractère du passé ;

[1] Sur la controverse du temps dans la scolastique bouddhique, voir la bibliographie et les documents réunis par L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Documents d'Abhidharma*, MCB, V, 1936-37, p. 1-158 ; S. SCHAYER, *Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy*, Cracovie, 1938. — Dans la discussion qui suit, le Mppś présente quelques points de contact avec la *kālaparīkṣā* du Madhyamakaśāstra de Nāgārjuna (Madh. vṛtti, p. 382-389).

si le passé n'est pas « passé », il n'a pas le caractère du passé. Pourquoi ? Parce que son caractère propre *(svalakṣaṇa)* fait défaut. Il en va de même pour le futur. C'est pourquoi le Dharma « Temps » n'est pas réel. Comment pourrait-il produire les êtres du ciel et de la terre, les fleurs *(puṣpa)*, les fruits *(phala)* et autres substances *(dravya)* ? C'est pour écarter les vues fausses *(mithyādṛṣṭi)* de ce genre que [les textes bouddhiques] ne disent pas Kāla, mais Samaya. Eu égard à la naissance *(utpāda)* et à la destruction *(nirodha)* des agrégats *(skandha)*, des éléments *(dhātu)* et des bases de la connaissance *(āyatana)*, on parle métaphoriquement *(prajñapti)* de « temps », mais il n'y a pas de Temps distinct [existant en tant que substance séparée].

Les expressions comme « région » *(deśa)*, « temps » *(kāla)*, « séparation » *(viyoga)*, « union » *(saṃyoga)*, « unité » *(ekatva)*, « multiplicité » *(nānātva)*, « longueur » *(dīrghatva)*, « petitesse » *(hrasvatva)* etc., sont issues de la convention *(nāmasaṃketa)*. Les sots *(bāla)* y adhèrent *(abhiniviśante)* et disent que ce sont des Dharma réels
66 a *(sadbhūta)*. C'est pourquoi il faut exclure les Dharma mondains, conventionnels et d'existence purement nominale.

Question. — Si le temps *(kāla)* n'existe pas, comment est-il permis de « manger en temps voulu » *(kālabhojana)* et interdit de « manger en dehors du temps » *(akālabhojana)* [1] ? Ce sont là des défenses *(śīla)* courantes !

Réponse. — J'ai déjà parlé plus haut de ces Dharma mondains *(laukika)* et conventionnels *(sāṃketika)* : il y a un temps, mais ce n'est pas un Dharma réel. Vous ne pouvez rien y objecter. D'ailleurs les défenses *(śīla)* portées dans le Vinaya sont vraies pour le monde, sans avoir le caractère d'un Dharma absolu, réel *(paramasatyadharmalakṣaṇa)*, car l'*ātman* et les *dharma* n'existent pas *(nopalobhyante)* réellement. Mais, pour modérer l'impatience de la communauté *(saṃgha)*, pour protéger la loi bouddhique et assurer sa longue durée *(cirasthiti)*, pour régler le cérémonial des disciples, les Bhagavat du triple monde ont porté des défenses *(śīla)* au sujet desquelles il ne faut pas se demander ce qui est vrai *(satya, bhūta)* ou conventionnel *(nāmasaṃketa)*, ce qui est associé

[1] Sur l'interdiction de manger en dehors du temps, *(akāla-, vikālabhojana)*, c'est-à-dire après midi, voir Saṃyutta, V, p. 470 ; Majjhima, I, p. 180, 268, 448 ; Aṅguttara, I, p. 212 ; II, p. 209 ; III, p. 216, 260, etc.

(saṃyukta) ou dissocié *(viprayukta)*; ce qui est Dharma avec tel caractère *(lakṣaṇa)* ou Dharma sans tel caractère. C'est pourquoi il n'y a rien à objecter là-contre.

Question. — Quand il s'agit de « nourriture en dehors du temps » *(akālabhojana)*, de « médicament en temps voulu » *(kālabhaiṣajya)* ou de « vêtement en temps voulu » *(kālavastra)*, on emploie toujours le mot Kāla. Pourquoi ne dit-on pas Samaya ?

Réponse. — Dans le Vinaya, les laïcs *(avadātavasana)* ne comprendraient pas l'expression, comment donc les hérétiques *(tīrthika)* la comprendraient-ils ? Il se feraient des vues fausses *(mithyādṛṣṭi)*. Dans les autres textes, tous comprennent l'expression Samaya. Donc en disant Samaya on les empêche de produire des vues fausses. Samaya est un mot artificiel, Kāla également est une expression métaphorique *(prajñapti)*. D'ailleurs, dans les textes bouddhiques, on emploie souvent le mot Samaya et rarement le mot Kāla [1]. Son emploi étant rare, il n'y a rien à objecter.

On a ainsi exposé en résumé *(samāsataḥ)* le sens respectif des cinq mots : *Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye.*

[1] Dans ses commentaires sur les Nikāya (Sumaṅgala, I, p. 31 ; Papañca, I, p. 8 ; Sāratthа, I, p. 9-10 ; Manoratha, I, p. 11), Buddhaghosa illustre par de nombreuses citations l'emploi de *samaya* dans les textes canoniques, p. ex. Dīgha, I, p. 205 ; II, p. 254 ; Majjhima, I, p. 438 ; II, p. 22 ; Saṃyutta, I, p. 187 ; IV, p. 205 ; Aṅguttara, I, p. 134 ; III, p. 246 ; IV, p. 227 ; Vinaya, IV, p. 117.

CHAPITRE III.

EXPLICATION GÉNÉRALE DE EVAṂ MAYĀ ŚRUTAM

Expliquons maintenant globalement *(sāmānyataḥ)* l'expression *Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye,* c'est ainsi que j'ai entendu en une circonstance [1].

Question. — Les Buddha sont omniscients *(sarvajña)* ; indépendants et sans maître *(ācārya),* ils ne suivent pas l'enseignement d'autrui *(paradeśanā),* n'adoptent pas de lois étrangères *(paradharma),* n'utilisent pas des systèmes empruntés *(paramārga).* Ils prêchent la loi [bouddhique] sans l'avoir entendue d'autrui. Comment peuvent-ils dire : C'est ainsi que j'ai entendu *(evaṃ*
66 b *mayā śrutam)* ?

Réponse. — 1. Comme vous l'avez dit, le Buddha est omniscient, indépendant, sans maître ; il prêche la loi sans l'avoir entendue d'un autre, mais la loi bouddhique n'est pas seulement les prédications sorties de la bouche du Buddha *(buddhakaṇṭhokta),* c'est aussi toutes les vérités *(satya)* et toutes les bonnes paroles *(subhāṣita)* répandues dans le monde *(loka)* [2]. Les paroles adroites

[1] D'autres commentaires anciens sur cette formule ont été signalés par P. DEMIÉVILLE, *Les versions chinoises du Milindapañha,* BEFEO, XXIV, 1924, p. 52-57.

[2] Le critère d'authenticité varie considérablement chez les docteurs bouddhiques. Le problème de ses variations a été posé par L. DE LA VALLÉE, *Opinions,* p. 138-145 ; *Nirvāṇa,* p. 24.

a. Le point de vue orthodoxe, traditionaliste, est celui du pieux Aśoka dans l'édit de Bairat (SENART, *Piyadasi,* II, p. 208 ; HULTZSCH, *Aśoka,* p. 173 ; SMITH, *Aśoka,* p. 172) : « Tout ce qu'a dit le bienheureux Buddha est bien dit » *(e kechi bhaṃte bhagavatā Budhena bhāsite sarve se subhāsite).*

Par conséquent, diront les rédacteurs du canon, pour savoir si une doctrine ou un texte est parole du Buddha, il faudra le confronter avec les recueils d'écritures bouddhiques qui seuls font autorité.

Un sūtra pâli consacré aux quatre grandes autorités *(mahāpadesa)* et que l'on

(nipuṇa), bien dites *(subhāṣita)*, proviennent toutes de la loi bouddhique. Ainsi le Buddha a dit dans le Vinaya : « Qu'est-ce que la loi bouddhique *(buddhadharma)* ? La loi bouddhique, c'est ce qui est énoncé par cinq sortes de personnes : 1. Ce que le Buddha

trouvera dans Dīgha, II, p. 123, et Aṅguttara, II, p. 167, considère comme parole du Buddha tout texte conforme aux Sūtra et au Vinaya : « Quand un texte est proposé sur l'autorité du Buddha, d'une communauté *(saṃgha)*, d'un groupe d'Anciens *(thera)* ou d'un Ancien pris séparément, il faut voir si ce texte *(padavyañjanāni)* se trouve dans le Sūtra *(sutte otaranti)* et apparaît dans le Vinaya *(vinaye sandissanti)*. Si oui, il faut l'accepter comme étant parole de Buddha *(bhagavato vacanaṃ)* ; si non, il faut le rejeter ».

Sur l'expression *mahāpadesa*, voir Dīgha, tr. RH. D., II, p. 133 en note ; tr. FRANKE, p. 220, n. 4 ; Aṅguttara, tr. WOODWARD, II, p. 174 ; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Mahāpadeśa, Kālāpadeśa*, HJAS, III, 1938, p. 158-160].

La même formule, mais plus élaborée, exige que le texte controversé, non seulement se trouve dans le Sūtra et apparaisse dans le Vinaya, mais encore ne contredise pas la nature des choses (ou la vérité). Cette formule ainsi modifiée, se trouve dans le Dīrghāgama chinois, Tch'ang a han, T 1, k. 3, p. 17 c. (Comparer T 5, k. 1, p. 167 a ; T 6, k. 1, p. 182 c ; T 7, k. 1, p. 195 c ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 37, p. 389 b-390 b). Elle est citée dans le Sūtrālaṃkāra, éd. LÉVI, p. 4 : « Le signe caractéristique de la parole du Buddha, c'est qu'elle se trouve dans le Sūtra, qu'elle apparaisse dans le Vinaya et qu'elle ne contredise pas la vérité » *(buddhavacanasyedaṃ lakṣaṇaṃ yat sūtre 'vatarati vinaye saṃdṛśyate dharmatāṃ ca na vilomayati)*. Les mêmes principes sont repris dans la Pañjikā, p. 431 : « Ce qui nous arrive comme parole du Buddha traditionnellement par la succession des maîtres et des disciples, ce qui se trouve dans le Sūtra, apparaît dans le Vinaya, ne contredit pas la vérité *(dharmatā)*, c'est la parole du Buddha et rien d'autre » *(yad guruśiṣyaparamparayāmnāyāyātaṃ buddhavacanatvena yacca sūtre 'vatarati vinaye saṃdṛśyate dharmatāṃ ca na vilomayati tad buddhavacanaṃ nānyat)*. — D'après le Kośa, IX, p. 252, la *dharmatā* que le texte ne peut pas contredire, c'est la loi de la production en dépendance *(pratītyasamutpāda)*.

Les exigences augmentent dans l'Ekottara chinois, Tseng yi a han, T 125, k. 20, p. 652 b. Pour ce sûtra, les quatre autorités *(mahāpadeśa)* en matière d'authenticité sont le Sūtra, le Vinaya, l'Abhidharma et les Défenses *(śīla)*.

b. Avec le développement de la littérature bouddhique, le critère d'autorité perd de sa force. De plus en plus c'est la valeur intrinsèque d'un texte qui décidera s'il doit être accepté ou rejeté. Un sūtra ignoré de la tradition pâlie, le sūtra des quatre refuges *(pratisaraṇa)*, cité ci-dessous par le Mppś, k. 9, p. 125 a, ordonne à l'exégète de recourir à la vérité en soi, non à l'autorité de qui que ce soit, même du Buddha *(dharmaḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ)*. Déjà le Suttanipāta, III, 3. détermine les caractères qui permettent de reconnaître la « Bonne parole » *(subhāsita)*, la parole irréprochable : « Elle est bien dite et non pas mal dite *(subhāsitañ ñeva bhāsati no dubbhāsitaṃ)* ; conforme au salut et non pas contraire au salut *(dhammañ ñeva bhāsati no adhammaṃ)* ; agréable et non pas désagréable *(piyañ ñeva bhāsati no appiyaṃ)* ; vraie et non pas fausse *(saccañ ñeva bhāsati no alikaṃ)* ».

c. Finalement le critère d'autorité est complètement abandonné. Pour admettre un sūtra, on ne s'inquiète plus de savoir s'il a été prêché par le Buddha en un lieu donné à telle ou telle personne ; on se demande seulement si les doctrines qu'il renferme sont, oui ou non, utiles et profitables. C'est le triomphe de la critique

a énoncé *(buddhabhāṣita)* ; 2. Ce que les disciples du Buddha ont énoncé *(śrāvakabhāṣita)* ; 3. Ce que les sages ont énoncé *(ṛṣibhāṣita)* ; 4. Ce que les dieux ont énoncé *(devabhāṣita)* ; 5. Ce que les êtres apparitionnels ont énoncé *(upapādukabhāṣita)* »[1]. — En ou-

interne sur la critique externe, du subjectivisme sur l'objectivité. L'ancienne formule : « Tout ce que le Buddha a dit est bien dit » est renversée et on proclame communément : « Tout ce qui est bien dit a été dit par le Buddha ». Dans les pages qui suivent, le Mppś défend résolument ce point de vue, avec textes à l'appui. Aux citations qu'il apporte ou pourrait en ajouter d'autres. Le *Madhyāśayasaṃcodanasūtra*, cité dans le Śikṣāsamuccaya, p. 15, et la Pañjikā, p. 431-432, dit : « Toute parole de Buddha se reconnaît à quatre caractères : elle est revêtue d'utilité et non de nuisance ; conforme à la loi et non pas contraire à la loi ; elle détruit les passions et ne les accroît pas ; elle montre les qualités et avantages du Nirvāṇa et ne montre pas les qualités et avantages du Saṃsāra. Quiconque enseigne ou enseignera une doctrine présentant ces quatre caractères devra être regardé comme un Buddha par les croyants, fils et filles de famille. Ils le considéreront comme leur maître et écouteront sa loi. Pourquoi ? Parce que tout ce qui est bien dit a été dit par le Buddha » *(api tu, maitreya, caturbhiḥ kāraṇaiḥ pratibhānaṃ sarvabuddhabhāṣitaṃ veditavyam. katamaiś caturbhiḥ. iha, maitreya, pratibhānam arthopasaṃhitaṃ bhavati nānarthopasaṃhitaṃ, dharmopasaṃhitaṃ bhavati nādharmopasaṃhitaṃ, kleśaprahāyakaṃ bhavati na kleśavivardhakaṃ, nirvāṇaguṇānuśaṃsasaṃdarśakaṃ bhavati na saṃsāraguṇānuśaṃsasaṃdarśakam... yasya kasyacin, maitreya, etaiś caturbhiḥ pratibhānaṃ pratibhāti pratibhāsyati vā, tatra śrāddhaiḥ kulaputraiḥ kuladuhitṛbhir vā buddhasaṃjñotpādayitavyā ; śāstṛsaṃjñāṃ kṛtvā sa dharmaḥ śrotavyaḥ. tatkasya hetoḥ. yat kiṃcin, maitreya, subhāṣitaṃ sarvaṃ tat buddhabhāṣitam).*

d. Lorsque le Grand Véhicule vint inonder la littérature bouddhique de ses interminables sūtra, les sectateurs du Petit Véhicule protestèrent : « Ces textes ne sont pas authentiques ; ils ne sont pas parole du Buddha ». Les docteurs du Grand Véhicule n'auront que des arguments de raison à leur opposer. Le Mahāyana, diront-ils, conduit à l'illumination suprême ; c'est pourquoi nous savons qu'il est parole du Buddha. Toute leur argumentation se ramène, en fin de compte, à cette unique affirmation. Voir Mahāyānasaṃgraha, p. 9 ; Sūtrālaṃkāra I, v. 7, p. 3, reproduit dans la Siddhi, p. 176-178 ; Hien yang cheng kiao louen, T 1602, k. 20, p. 581 b ; DUTT, *Mahāyāna*, p. 68-75.

[1] Passage extrait textuellement du Vinaya des Sarvāstivādin, Che song liu, T 1435, k. 9, p. 71 b 1-2. — Lorsque le Mppś se réfère au Vinaya il cite toujours mot à mot le Vinaya des Sarvāstivādin. Ces deux textes, Vinaya des Sarvāstivādin et Mppś, ont été traduits l'un après l'autre par Kumārajīva et ne nous sont connus que par les traductions de cet auteur.

Le texte cité ici a son correspondant dans tous les autres Vinaya : Vinaya pâli, IV, p. 15 : *dhammo nāma buddhabhāsito sāvakabhāsito isibhāsito devatābhāsito atthupasaṃhito dhammupasaṃhito.* — Vinaya des Mahāsāṃghika, Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 13, p. 336 a 21 : « La loi, c'est ou bien ce que le Buddha a énoncé ou bien ce qu'il a approuvé de son sceau. Ce que le Buddha a énoncé, c'est le Buddha lui-même qui l'a énoncé ; ce que le Buddha a approuvé de son sceau, ce sont les disciples Śrāvaka et les autres hommes qui l'ont énoncé, et le Buddha l'a approuvé de son sceau ». — Vinaya des Dharmagupta, Sseu fen liu, T 1428, k. 11, p. 639 a 16 : La loi en pada, c'est ce qu'énonce le Buddha, ce qu'énoncent les Śrāvaka, ce qu'énoncent les ṛṣi, ce qu'énoncent les deva ». Ce passage est identique au pâli. — Vinaya

tre, dans le *Che t'i houan yin tö tao king* (Śakradevendrābhisaṃbodhisūtra), le Buddha a dit à *Kiao che kia* (*Kauśika*) [1] : « Les vérités *(satya)*, les bonnes paroles *(subhāṣita)*, les paroles adroites et bien dites, répandues dans le monde, proviennent toutes de ma loi » [2]. Enfin, dans le *Tsan fa kie* (Buddhastotragāthā) il est dit :

Les bonnes paroles du monde
Proviennent toutes de la loi bouddhique.
Ces bonnes paroles sont sans défauts,
Et ne diffèrent pas des paroles du Buddha.

Bien qu'elles se trouvent ailleurs,
Ce sont des paroles bonnes, sans défauts,
Elles sont toutes
Des fragments de loi bouddhique.

Même chez les hérétiques
Il peut y avoir de bonnes paroles.
Ainsi l'insecte qui mange le bois
Prend bientôt le nom [du bois qu'il ronge].

des Mūlasarvāstivādin, Ken pen chouo... p'i nai ye, T 1442, k. 26, p. 771 b 22 : « Le mot dharma signifie la loi qu'ont énoncée le Buddha et les Śrāvaka ». — Dans la « Relation de Nandimitra » les Bodhisattva interviennent dans la définition de la loi : « Dans les recueils de la vraie loi, il y a des textes qui ont été prononcés par le Buddha ; d'autres, par les Bodhisattva ; d'autres, par les Śrāvaka ; d'autres par les ṛṣi ; d'autres, par les deva ; d'autres, par les sages ; ils peuvent attirer justice et profit ». Cf. S. Lévi, *Les seize Arhat protecteurs de la loi*, Extrait du JA, 1916, p. 20-21.

[1] Kauśika (en pâli Kosiya) est une épithète d'Indra-Śakra, assez rare il est vrai. Elle se rencontre déjà dans le Ṛgveda (I,10) et le Mahābhārata (3, 9,9 et 135,20). Voir A. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 62, et W. Hopkins, *Epic Mythology*, p. 123. — On la retrouve dans les textes bouddhiques : Dīgha, II, p. 270 ; Majjhima, I, p. 252 ; Jātaka, II, p. 252 ; Udāna, p. 30 ; Divyāvadāna, p. 632 ; Mahāvastu, III, p. 200, 202, 315, 403. Cette épithète qui signifie « appartenant à la famille Kuśika » est, selon Rhys Davids (Dīgha, tr. II, p. 296), une survivance de l'époque où Indra était le dieu du clan Kuśika.

[2] Je ne suis pas parvenu à identifier ce texte, mais on trouvera dans Aṅguttara, IV, p. 163-164, une conversation entre Indra et des Bhikṣu où ces derniers affirment aussi que tout ce qui est bien dit a été dit par le Buddha. Indra félicite les moines de leurs discours : « Voilà, leur dit-il, une belle doctrine ! La connûtes-vous d'illumination personnelle ou la tenez-vous du Buddha ? » Les moines répondent : « Quand on voit, à quelque distance d'un grand grenier, des hommes qui portent du grain dans une corbeille, dans leur robe, dans leurs mains, on devine aisément d'où vient ce grain ; de même tout ce qui est bien dit, toute bonne parole est parole du Bienheureux » *(Yaṃ kiṃci subhāsitaṃ sabbaṃ taṃ Bhagavato vacanaṃ)*.

La loi du début, du milieu et de la fin,
La destruction des caractères propres et généraux,
Est comme du fer issu de la gangue.

Qui pourrait croire
Qu'une forêt d'Eraṇḍa
Contient du Santal *gośīrṣa* ?

Qui pourrait croire
Qu'une mauvaise semence
Renferme le fruit merveilleux du miel ?

On peut donc croire
Que les ouvrages des hérétiques
Contiennent eux-mêmes de bonnes paroles.

Les paroles bonnes et véridiques
Proviennent toutes du Buddha,
Comme le parfum du santal *(candana)*
Provient du *Mo li chan* [1].

Supprimez le *Mo li chan*,
Il n'y aura plus de santal.
De même, supprimez le Buddha,
Il n'y aura plus de bonnes paroles.

2. En outre [2], la phrase *Evaṃ mayā śrutam* est une expression employée par les disciples du Buddha comme *A nan* (Ānanda), etc. Comme elle rentre dans les caractères *(lakṣaṇa)* de la loi du Buddha, elle est nommée loi bouddhique *(buddhadharma)*. Ainsi le Buddha, au moment du Parinirvāṇa, se trouvait à *Kiu yi na kie* (Kuśinagara), entre deux arbres *Sa lo (śāla)* ; couché la tête au nord, le Buddha allait entrer en Nirvāṇa. A ce moment, Ānanda, encore

[1] Le *Mo li chan*, transcrit également par les caractères *Mo lo chan* (PRZYLUSKI, *Concile*, p. 207) et *Mo lo ye chan* (S. LÉVI, *Catalogue géographique des Yakṣa*, JA, Janv.-Févr. 1915, p. 41), est probablement le mont Malaya où l'on récoltait le *gośīrṣa candana*, ci-dessous, k. 10, p. 132 a.

[2] Ce paragraphe relate les *ultima verba* du Buddha avant son entrée dans le Parinirvāṇa. A la demande d'Aniruddha, Ānanda pose cinq questions au Buddha agonisant, et celui-ci répond par cinq conseils. Je ne retrouve pas cet épisode dans les autres récits du Parinirvāṇa, où Aniruddha n'intervient qu'une fois, pour apprendre à Ānanda que le Buddha est entré dans la Nirodhasamāpatti. Cf. Dīgha, II, p. 156 ; Tch'ang a han, T 1, k. 4, p. 26 b 28 ; Pan ni yuan king, T 6, k. 2, p.188 b 26 ; Ta pan nie p'an king, T 7, k. 2, p. 205 a 10 ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 38, p. 399 b 6.

soumis aux affections (*anunaya*), n'avait pas chassé ni éliminé le désir (*rāga*). Son cœur était plongé dans une mer de tristesse dont il ne pouvait pas sortir. Alors le sthavira *A ni lou teou* (Aniruddha) dit à Ānanda : « Toi, gardien de la corbeille des textes bouddhiques (*buddhadharmapiṭaka*), tu ne peux pas, comme un vulgaire profane (*pṛthagjana*), sombrer dans une mer de tristesse. Tous les Dharma conditionnés (*saṃskṛtadharma*) sont de caractère transitoire (*anityalakṣaṇa*). Tu ne dois pas t'attrister. En outre, le Buddha t'a confié la loi et maintenant, dans ta tristesse, tu oublies la tâche qui t'a été confiée. Pose donc au Buddha les questions suivantes : Après le Parinirvāṇa du Buddha, quel chemin (*mārga*) suivrons-nous ? Qui sera notre maître (*ācārya*), notre censeur et notre conducteur (*chaṇḍaka*) ? Quelle sera notre retraite **66 c**
(*uposatha*) ? Quelles paroles mettrons-nous au début des textes bouddhiques ? Tu dois interroger le Buddha sur toutes ces choses à venir (*anāgatavastu*) ».

Lorsque Ānanda eut entendu ces conseils, sa tristesse diminua un peu et il trouva la force de songer au Chemin. Il aida le Buddha à se coucher sur le bord du lit et l'interrogea sur tous ces points.

Le Buddha dit à Ānanda : « Désormais et après mon départ vous serez vous-même votre refuge (*ātmaśaraṇa*), la loi sera votre refuge (*dharmaśaraṇa*) et vous n'aurez pas d'autre refuge (*ananyaśaraṇa*). Comment, ô Bhikṣu, serez-vous vous-mêmes votre refuge, comment la loi sera-t-elle votre refuge et n'aurez-vous pas d'autre refuge ? Le Bhikṣu considère son propre corps (*kāyam anupaśyati*) ; il y consacre toujours son attention (*ekacitta*), sa sagesse (*prajñā*), son zèle (*prayatna*), son énergie (*vīrya*), et rejette les convoitises du monde et la dissatisfaction qui en résulte (*loke 'bhidhyādaurmanasya*). Il considère de la même manière le corps d'autrui, puis son propre corps et celui d'autrui à la fois. Dans les *smṛtyupasthāna* de la sensation (*vedanā*), de la pensée (*citta*) et des Dharma, les choses se passent encore de la même manière. On peut dire alors que ce Bhikṣu est lui-même son propre refuge, a la loi pour refuge et n'a pas d'autre refuge [1]. — Désormais le *Kiai t'o kiai king*

[1] Le même discours sur les quatre *smṛtyupasthāna* a déjà été prononcé pour Ānanda à Beluva (Dīgha, II, p. 100 ; Tch'ang a han, T 1, k. 2, p. 15 b ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 36, p. 387 b) et à Sāvatthi (Saṃyutta, V, p. 163), et pour les Bhikṣu à Mātulā (Dīgha III, p. 58, 77 ; Tch'ang a han T 1 (nº 6), k. 6, p. 39 a ; Tchong a han T 26 (nº 70), k. 15, p. 520 b):

Tasmāt ih' Ānanda attadīpā viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā, dhammadīpā

(Prātimokṣasūtra) sera votre grand maître *(mahācārya)*. Vous devez accomplir les actes corporels *(kāyakarman)* et les actes vocaux *(vākkarman)* selon les indications du Prātimokṣasūtra. — Votre conducteur *(chaṇḍaka)*, ô Bhikṣu, après mon Nirvāṇa, sera le châtiment selon la loi de Brahmā *(brahmadaṇḍa)* [1]. — Si quelqu'un a l'esprit frappé *(abhihatacitta)*, il faudra lui enseigner le *Chan t'o kia tchan yen king* (Saṃthakātyāyanasūtra) ; alors il pourra obtenir le Chemin [2]. — Quant à la précieuse corbeille de la loi

dhammasaraṇā anaññasaraṇā. Kathañ c' Ānanda bhikkhu attadīpo viharati attasaraṇo anaññasaraṇo, dhammadīpo dhammasaraṇo anaññasaraṇo? Idh' Ānanda bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ, vedanāsu... pe, citte... pe, dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ, evaṃ kho Ānanda bhikkhu attadīpo viharati attasaraṇo anaññasaraṇo, dhammadīpo dhammasaraṇo anaññasaraṇo.

[1] Le *brahmadaṇḍa* fut infligé par le Buddha à Chaṇda : « Que Chanda dise aux bhikṣu ce qui lui plaît, mais que les bhikṣu ne lui parlent pas, ne l'admonestent pas et ne le conseillent pas » (cf. Dīgha, II, p. 154 ; Vinaya II, p. 290 : *Channo bhikkhu yaṃ iccheyya taṃ vadeyya, so bhikkhūhi n'eva vattabbo na ovaditabbo na anusāsitabbo)*.

Même interdiction dans Tch'ang a han, T 1 (n° 2), k. 4, p. 26 a. Le châtiment est plus sévère encore dans le Mahīśāsakavinaya, Wou fen liu, T 1421, k. 30, p. 192 a : « Il sera interdit à tous les *bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā*, de te fréquenter et de te parler ». — Voir également le Dhammapadaṭṭha, II, p. 110-112 (BURLINGAME, *Legends*, II, p. 166) et RH. D., Theragāthā tr., ch. LXIX.

[2] Dans ce sūtra le Buddha fait l'éloge de la bonne méditation, sans contenu ou objet, qui prépare la voie au Nirvāṇa. Il félicite Saṃtha Kātyāyana (en pâli Sandha ou Saddha Kaccāyana : cf. Aṅguttara, V, p. 323 ; Saṃyutta, II, p. 153) de n'avoir plus l'idée de quoi que ce soit à l'endroit de quoi que ce soit. Et les dieux vénèrent Saṃtha en disant : « Hommage à toi, homme excellent, car nous ne savons pas sur quoi tu médites ! »

Nous possédons de ce sūtra plusieurs recensions avec des variantes importantes : — en pâli, dans Aṅguttara, V, p. 323-326 ; — en sanskrit, par une citation de la Bodhisattvabhūmi, p. 49-50 ; — en chinois, dans Tsa a han T 99 (n° 926), k. 33, p. 235 c-236 b, et T 100 (n° 151), k. 8, p. 430 c-431 b ; par des citations du Yu k'ie che ti louen d'Asaṅga, T 1579, k. 36, p. 489 b, et du Ta tch'eng tchang tchen louen de Bhāvaviveka, T 1578, k. 2, p. 276 c (traduit par L. DE LA VALLÉE, *Le Joyau dans la main*, MCB, II, 1932-33, p. 127).

Je donne ici le texte sanskrit de ce sūtra qui, abstraction faite des quelques additions que j'ai mises entre crochets, correspond exactement à la recension pâlie :

Iha Saṃtha bhikṣur na pṛthivīṃ niśritya dhyāyati nāpaḥ na tejo na vāyuṃ n'ākāśavijñānākiṃcanyanaivasaṃjñānāsaṃjñāyatanaṃ nemaṃ lokaṃ na paraṃ [*nobhau sūryacandramasau*] *na dṛṣṭaśrutamatavijñātaṃ prāptaṃ paryeṣitaṃ manasā* [*anuvitarkitam*] *anuvicāritam. tat* [*sarvaṃ*] *na niśritya dhyāyati. kathaṃ dhyāyī. pṛthivīṃ na niśritya dhyāyati vistareṇa yāvat* [*sarvaṃ*] *na niśritya dhyāyati. Iha Saṃtha bhikṣor* [en pâli : *bhadrassa purisājānīyassa*] *yā pṛthivyāṃ pṛthivīsaṃjñā sā vibhūtā bhavati. apsu apsaṃjñā vistareṇa yāvat* [*sarvatra sarvasaṃjñā*] *sā vibhūtā bhavati. evaṃ dhyāyī bhikṣuḥ* [en pâli : *bhadro purisājānīyo*] *na pṛthivīṃ niśritya dhyāyati vistareṇa yāvan na* [*sarvaṃ sarvam iti*] *niśritya dhyāyati. evaṃ dhyāyinaṃ bhikṣuṃ* [en pâli : *bha-*

(dharmaratnapiṭaka) compilée durant trois périodes incalculables *(asaṃkhyeyakalpa)*, elle devra commencer par la formule suivante : « C'est ainsi que j'ai entendu en une circonstance *(evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye)* ; le Buddha résidait dans telle région, tel pays, tel bosquet... » Pourquoi [ce début] ? Chez les Buddha du passé *(atītabuddha)* les sūtra débutaient tous par cette formule ; chez les Buddha du futur *(anāgatabuddha)* les sūtra débuteront tous par cette formule ; enfin les Buddha du présent *(pratyutpanna-* 67 a
buddha), au moment de leur Parinirvāṇa, enseignent également cette formule. Désormais, après mon Parinirvāṇa, les sūtra devront aussi débuter par la formule : *Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye* ».

Par là nous savons que [le contenu du sūtra] est enseigné par le Buddha, mais que ce n'est pas le Buddha qui dit : *Evaṃ mayā śrutam*. Le Buddha qui est omniscient *(sarvajña)*, indépendant et sans maître, ne peut pas dire : « J'ai entendu ». Si le Buddha disait : « C'est ainsi que j'ai entendu », on pourrait objecter que le Buddha ignorait la chose [avant de l'avoir entendue]. Sur la demande d'Ānanda, le Buddha a enseigné cette formule, formule à prononcer par les disciples. [Donc] l'expression *Evaṃ mayā śrutam* est irréprochable.

3. En outre, pour que la loi bouddhique demeurât longtemps dans le monde, l'āyuṣmat *Mo ho kia chö* (Mahākāśyapa) et d'autres Arhat interrogèrent Ānanda et lui demandèrent : « Où le Buddha a-t-il prêché la loi pour la première fois ? Quels Dharma a-t-il prêchés ? » — Ānanda répondit : « C'est ainsi que j'ai entendu en une circonstance *(evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye)* ; le Buddha résidait dans le pays de *Po lo na* (Vārāṇasī), dans la demeure du *Sien jen* (Ṛṣipatana) au *Lou lin* (Mṛgadāva) ; pour cinq Bhikṣu, il a prêché les vérités nobles sur la douleur *(duḥkhāryasatya)*. Moi,

draṃ purisājānīyaṃ] sendrā devāḥ seśānāḥ [en pâli : *sabrahmakā*] *sa prajāpatayaḥ ārān namasyanti.*

namas te puruṣājanya namas te puruṣottama
yasya te nābhijānīmaḥ kiṃ tvaṃ niśritya dhyāyasi.

L. de La Vallée qui a signalé à plusieurs reprises l'importance de ce texte, fait remarquer : « Dans ce vieux sūtra, et la rencontre est assez piquante, deux écoles lisent la confirmation de leurs thèses métaphysiques. L'école de Maitreya-Asaṅga pense que le fils de Kātyāyanī médite sur l'ineffable réalité, sur la chose nommée *tathatā* qu'elle a découverte quelques siècles après la rédaction du Sūtra et dont l'ancienne Écriture ne savait rien. Bhāvaviveka dit que le fils de Kātyāyanī médite sur le rien, car rien n'existe dans l'univers ; il fait du fils de Kātyāyanī un précurseur de Bhāvaviveka... Le Sūtra enseigne sans plus la bonne méditation » (Lav., *Dogme et Philosophie*, p. 92 ; voir aussi idem, *Madhyamaka*, MCB, II, 1932-33, p. 55).

disait-il, à l'origine je n'ai rien entendu de personne. En réfléchissant correctem nt *(yoniśomanasikāra)* sur la loi, j'ai obtenu l'œil *(cakṣus)*, le savoir *(jñāna)*, l'ouïe *(śrotra)* et l'éveil *(buddhi)* »[1]. Ce sūtra devrait être cité au long ici.

De même dans le *Tsi fa king* (Dharmasaṃgrahasūtra ?) [2] il est dit au long : Lorsque le Buddha entra en Nirvāṇa, la terre trembla six fois, les rivières remontèrent leur cours, un vent violent souffla en tempête, des nuages noirs s'élevèrent aux quatre points de l'horizon. Il tonna et il éclaira, la grêle et la pluie s'abattirent en averses ; çà et là des étoiles tombèrent. Les lions et les bêtes sauvages se mirent à hurler ; les dieux et les hommes poussèrent de grands gémissements. Dieux et hommes firent tous cette parole : « Le Buddha a pris le Nirvāṇa. Hélas ! L'œil du monde *(lokacakṣus)* s'est éteint ». Au même moment, les plantes, les bois, les herbes, les arbres, les fleurs et les feuilles se fendirent subitement. Le

[1] En rapportant cet épisode du Concile de Rājagṛha, le Mppś, selon son habitude, suit mot à mot la relation du Vinaya des Sarvāstivādin (Che song liu, T 1435, k. 60, p. 448 b ; PRZYLUSKI, *Concile*, p. 230).

[2] Le Tsi fa king dont s'inspire le Mppś dans le récit du premier concile, devait être très proche du Kia ye kie king, T 2027. M. Przyluski a remarqué que la relation du Mppś « est assez semblable au Kia ye kie king surtout dans les parties versifiées ».

Le récit du Concile dans le Mppś a été traduit par J. PRZYLUSKI dans son ouvrage bien connu : *Le Concile de Rājagṛha*, Ch. III, p. 57-75. Je ne puis mieux faire que de reproduire sa traduction avec quelques légères modifications. Dans mes notes, j'utilise largement les autres sources réunies par lui et dont voici la liste avec les références à l'édition du Taishô :

1° Parmi les sūtra et les commentaires : Kia ye kie king, T 2027, tome 49, p. 4 b-7 a.— A yu wang king, T 2043, k. 6, p. 150 a 13-152 c 7, et A yu wang tchouan, T 2042, k. 3-4, p. 112 a 12-114 a 25. — Fo pan ni yuan king, T 5, k. 2, p. 175 a 25-175 c 21, et Pan ni yuan king, T 6, k. 2, p. 190 c 28-191 a *in fine*.— Trois courts extraits du Fen pie kong tö louen, T 1507 ; un extrait du Ta pei king, T 380, k. 5, p. 971 b 11 sq. ; un extrait du P'ou sa tch'ou t'ai king, T 384, k. 7, p. 1058 a-b.

2° Parmi les Vinaya : Cullavaga, XI, du Vinaya pâli, II, p. 284-293, et Wou fen liu, T 1421, k. 30, p. 190 b-192 a. — Sseu fen liu, T 1428, k. 54, p. 966 a-968 c, et P'i ni mou louen, T 1463, k. 4, p. 818. — Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 32, p. 490 b-493 a. — Che song liu, T 1435, k. 60, p. 447 a-450 a.

M. Przyluski a volontairement laissé de côté le récit du Concile dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin. On se rapportera à la version chinoise du Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 39, p. 402 c-407 c, à la version tibétaine du Dulva, XI, p. 651 sq., dont on trouvera la traduction en anglais par E. OBERMILLER dans Bu ston, II, p. 73-91.

Il ne faut pas non plus négliger les renseignements fournis par les commentaires sur le traité de Vasumitra. Cf. P. DEMIÉVILLE, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha*, MCB, I, 1931-32, p. 25-30.

On trouvera dans Mahāvaṃsa, tr. GEIGER, p. LI-LIV, une bibliographie détaillée des travaux antérieurs sur le premier concile.

Sumeru, roi des montagnes, trembla dans ses fondements. Des vagues s'élevèrent sur la mer, la terre eut un grand tremblement. Les montagnes et les falaises s'écroulèrent, les arbres se brisèrent et une fumée s'éleva des quatre points de l'horizon. Ce fut la grande panique. Les étangs et les rivières se souillèrent de boue. Les astres apparurent en plein jour. Les hommes se mirent à pleurer, les dieux se désolèrent, les déesses suffoquèrent en avalant des torrents de larmes. Les Śaikṣa souffrirent en silence ; les Aśaikṣa se dirent que tous les Dharma conditionnés *(saṃskṛtadharma)* sont transitoires *(anitya)*. Ainsi les Deva, Mānuṣa, Yakṣa, Rākṣasa, Gandharva, Kiṃnara, Mahoraga et Nāga éprouvèrent tous une grande tristesse.

Les Arhat qui avaient traversé la mer de la vieillesse *(jarā)*, de la maladie *(vyādhi)* et de la mort *(maraṇa)* se dirent en eux-mêmes :

Nous avons traversé le fleuve des affections des profanes,
La vieillesse, la maladie et la mort, avec dégoût, nous les avons détruites,
Nous avons vu que le corps est [comme] une caisse contenant quatre grands serpents [1].
Entrons maintenant dans le Nirvāṇa de la destruction sans reste.

Les grands Arhat, chacun à son gré, dans les montagnes et les forêts, près des cours d'eau et des sources, dans les gorges et les ravins, abandonnèrent partout leur corps et entrèrent dans le Parinirvāṇa [2]. Il y eut encore des Arhat qui partirent en prenant leur essor dans l'espace *(ākāśa)*, semblables au roi des cygnes **67 b**
(haṃsarāja). Ils manifestèrent toutes sortes de forces miraculeuses *(ṛddhibala)* pour que la multitude des hommes obtînt la pureté de la foi *(śraddhāviśuddhi)*. Ensuite, après leur Parinirvāṇa, les Deva, depuis ceux des six mondes du désir *(kāmaloka)* jusqu'à ceux des résidences pures *(śuddhāvāsa)*, voyant que les Arhat entraient tous dans le Nirvāṇa, firent chacun cette réflexion : « Le

[1] Ce sont les quatre éléments. Cf. Mppś, k. 12, p. 145 b, le « Sūtra de la comparaison des serpents venimeux » et les diverses recensions de l'apologue intitulé : « L'homme dans le puits » (CHAVANNES, *Contes*, II, p. 83-84 ; III, p. 257 ; IV, p. 158, 235-238). J. PH. VOGEL, *The Man in the Well*, RAA, XI, 1937, p. 109-115.

[2] Le Parinirvāṇa des Arhat, consécutif à la mort du Buddha, et les inquiétudes des Deva sont aussi signalés par le Kia ye kie king (*Concile*, p. 3-4), la Légende d'Aśoka (*Concile*, p. 27) et le Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 39, p. 402 c : « 80.000 bhikṣu moururent en même temps que Śāriputra, 70.000 en même temps que Maudgalyāyana et 18.000 en même temps que le Buddha ».

soleil du Buddha s'est couché. Les disciples qui pratiquaient toutes sortes d'extases *(dhyāna)*, de concentrations *(samādhi)*, de libérations *(vimokṣa)* et de sagesse, leur éclat s'éteint aussi. Les êtres souffrent de toutes sortes de maladies : désir *(rāga)*, haine *(dveṣa)* et sottise *(moha)*. Maintenant que ces médecins de la loi *(dharmabhaiṣajyācārya)* se hâtent d'entrer dans le Nirvāṇa, qui donc les guérira ? Les disciples qui, semblables au lotus *(puṇḍarīka)*, étaient nés dans l'océan immense de la sagesse *(prajñāsamudra)* se sont maintenant flétris. L'arbre de la loi *(dharmavṛkṣa)* s'est abattu ; le nuage de la loi *(dharmamegha)* s'est dissipé. Le roi des éléphants *(gajapati)* à la grande sagesse s'est retiré, les petits de l'éléphant *(gajapota)* s'en vont à sa suite. Les marchands de la loi *(dharmavaṇij)* sont passés, à qui demanderons-nous le joyau de la loi *(dharmaratna)* ? Une stance dit :

Le Buddha s'est reposé à jamais : il est entré dans le Nirvāṇa.
La multitude de ceux qui ont détruit les liens est partie également.
L'univers ainsi est vide et sans savoir.
Les ténèbres de l'ignorance s'épaississent, la lampe du savoir est éteinte.

Alors les Deva se prosternèrent aux pieds de Mahākāśyapa et dirent cette stance :

Ancien ! Tu as rejeté le désir *(rāga)*, la colère *(āghāta)* et l'orgueil *(māna)*.
Ton corps est semblable à une colonne d'or rouge *(raktasuvarṇastambha)*.
De la tête aux pieds, tu es majestueux, merveilleux, sans pareil.
La clarté de tes yeux est pure comme le lotus.

L'ayant ainsi loué, ils dirent à Mahākāśyapa : « O vénérable Kāśyapa ! le savez-vous, ô Śākya ? Le bateau de la loi *(dharmanāva)* va se briser. La citadelle de la loi *(dharmanagara)* va s'écrouler. La mer de la loi *(dharmadhārā)* va se dessécher. L'étendard de la loi *(dharmapatākā)* va se renverser. La lampe de la loi *(dharmapradīpa)* va s'éteindre. Ceux qui prêchent la loi vont partir. Ceux qui pratiquent le chemin deviennent de plus en plus rares. La force des méchants augmente toujours. Il faut, dans ta grande bien-

veillance *(mahāmaitrī)*, fonder solidement *(avasthāpayati)* la loi du Buddha »[1].

Alors le Grand Kāśyapa dont l'esprit est pareil à un océan limpide et tranquille, après quelque temps, répondit : « Vous avez dit vrai. C'est réellement comme vous dites. L'univers, avant longtemps, sera privé du savoir *(jñāna)* et plongé dans les ténèbres ». Alors le Grand Kāśyapa, par son silence, accepta leur invitation. Puis les Deva se prosternèrent aux pieds du Grand Kāśyapa ; soudain ils disparurent et s'en retournèrent tous.

Alors le Grand Kāśyapa pensa : « Comment vais-je m'y prendre pour que cette loi, péniblement acquise par le Buddha au cours de trois périodes incalculables *(asaṃkhyeya kalpa)*, puisse demeurer pendant longtemps ? » Quand il eut fait cette réflexion, [il dit] : « Je sais comment assurer à cette loi une longue durée : il faut compiler les *Sieou tou lou* (sūtra), l'*A p'i t'an* (Abhidharma) et le *P'i ni* (Vinaya) et en faire les trois Corbeilles de la loi *(dharmapiṭaka)*. Ainsi la loi du Buddha pourra subsister longtemps, et les hommes des âges à venir pourront la recevoir et la pratiquer. Pourquoi cela ? Le Buddha, d'âge en âge, avec de pénibles efforts et par compassion *(anukampā)* pour les êtres, s'exerce à acquérir cette loi et l'a prêchée aux hommes. Nous devons également nous conformer respectueusement à la doctrine du Buddha, la répandre et la développer ».

Alors le Grand Kāśyapa, ayant prononcé ces paroles, se rendit au sommet du Sumeru. Il frappa la *gaṇḍī* de bronze [2] et récita **67 c**
cette stance :

Disciples du Buddha !
Gardez bien le souvenir du Buddha.
Il nous faut reconnaître les bienfaits du Buddha.
N'entrez pas dans le Nirvāṇa.

[1] Dans le Kia ye kie king (*Concile*, p. 4) et la Légende d'Aśoka (*Concile*, p. 28) également, les Deva et notamment Śakra et les quatre Devarāja, invitent Kāśyapa à recueillir la loi.

[2] Dans la légende d'Aśoka (*Concile*, p. 28) également, Kāśyapa convoque l'assemblée en frappant sur une *gaṇḍī* qui résonne dans le Jambudvīpa et le Trichiliocosme. — D'autres sources, Kia ye kie king, Tchouan tsi san tsang (*Concile*, p. 5, 95) disent simplement que Kāśyapa convoqua le *saṃgha*. — Dans le P'ou sa tch'ou t'ai king (*Concile*, p. 126), Kāśyapa envoie ses 500 Arhat dans tous les univers des dix régions pour annoncer le concile. Ils ramènent avec eux, dans le Sahâloka, 804.000 individus.

Le bruit de la gaṇḍī et le son des paroles du Grand Kāśyapa envahirent tout le Trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasra lokadhātu)* qui l'entendit tout entier. Les disciples doués de forces miraculeuses *(ṛddhibala)* vinrent tous s'assembler auprès du Grand Kāśyapa. Alors le Grand Kāśyapa dit aux membres de l'assemblée : « La loi du Buddha va s'éteindre. Le Buddha qui, depuis trois périodes incalculables *(asaṃkhyeya kalpa)*, par toutes sortes de soins et d'efforts pénibles et par compassion *(anukampā)* pour les êtres, a acquis cette loi par l'étude, le Buddha est entré dans le Parinirvāṇa. Ceux de ses disciples qui savaient la loi *(dharmajña)*, retenaient la loi *(dharmadhara)* et récitaient la loi *(dharmabhāṇaka)* sont tous entrés dans le Nirvāṇa à la suite du Buddha. Maintenant que la loi est sur le point de s'éteindre, il faut avoir la plus grande compassion *(karuṇā)* pour les êtres à venir. Ayant perdu l'œil de la sagesse *(prajñācakṣus)*, ils seraient stupides et aveugles. Le Buddha, dans sa grande bienveillance et sa grande compassion *(mahāmaitrīkaruṇā)*, a eu pitié des êtres. Nous devons nous conformer respectueusement à la doctrine du Buddha. Attendons d'avoir compilé les Corbeilles *(piṭaka)* des paroles sacrées et nous entrerons à notre gré dans le Nirvāṇa »[1].

Tous ceux qui étaient venus à l'Assemblée reçurent cet ordre et demeurèrent. Alors le Grand Kāśyapa choisit mille individus[2]. A l'exception d'Ānanda, tous étaient Arhat, avaient acquis les six supersavoirs *(abhijñā)*, la délivrance *(vimokṣa)* totale et la délivrance sans les doutes. Tous avaient obtenu les trois sciences *(vidyā)*, la maîtrise en concentration *(samādhivaśitā)*. Ils pouvaient d'une manière inverse ou directe *(pratilomānulomataḥ)* pratiquer les concentrations *(samādhi)*. Tous étaient sans obstacles *(avyāghāta)*. Ils récitaient les trois Corbeilles *(tripiṭaka)* et connaissaient les écrits sacrés internes *(ādhyātmika)* et externes *(bāhya)*[3]. Les dix-huit sortes de grands sūtra[4] des sectes hérétiques *(tīrthi-*

[1] Dans la légende d'Aśoka également (*Concile*, p. 32), Kāśyapa interdit aux Arhat d'entrer dans le Nirvāṇa avant d'avoir compilé les écritures.

[2] Le premier concile réunit 500 participants selon la plupart des sources, 1.000 d'après le Vinaya des Mahāsāṃghika (*Concile*, p. 204) et Hiuan tsang, *Si yu ki*, tr. BEAL, II, p. 161 ; WATTERS, *Travels*, II, p. 160. Le Mppś connaît ces deux chiffres : ici il parle de 1.000 membres, mais plus loin (p. 69 c) de 500. Son récit n'est donc pas homogène, comme l'a remarqué M. Przyluski.

[3] Selon M. Przyluski, il s'agit d'écrits canoniques et extra-canoniques, ou encore bouddhiques et non-bouddhiques.

[4] Sur ces dix-huit grands sūtra, voir Bukkyô daijiten, p. 941 b.

ka), ils les récitaient et les connaissaient aussi complètement et ils pouvaient tous, dans la discussion, triompher des hétérodoxes *(pāṣaṇḍa)*.

Question. — Puisqu'il y avait de tels Arhat en nombre incalculable, pourquoi ne choisit-on que mille individus sans en prendre davantage ?

Réponse. — Quand le roi *P'in p'o so lo* (Bimbasāra) trouva le chemin, 84.000 dignitaires trouvèrent aussi le chemin. Alors le roi édicta cet ordre dans le palais : « Qu'on dispose constamment du riz pour en offrir à un millier d'hommes »[1]. Le roi *A chö che* (Ajātaśatru) ne rompit pas avec cette règle. Alors le Grand Kāśyapa se dit en lui-même : « Si nous continuons sans cesse à mendier notre nourriture, les hérétiques *(tīrthika)* viendront nous poser violemment des objections et ils supprimeront nos statuts *(vidhi)*. Actuellement, dans la ville de *Wang chö* (Rājagṛha), on sert constamment du riz qu'on donne à un millier d'hommes[2]. C'est là qu'il faut demeurer pour réciter des Corbeilles des textes ». C'est pour cette raison qu'on choisit mille hommes et qu'on n'en put prendre davantage.

Alors le Grand Kāśyapa, accompagné de mille hommes, se rendit **68 a**
dans la ville de Rājagṛha sur la montagne *K'i chö kiue* (Gṛdhrakūṭaparvata)[3]. Il dit au roi Ajātaśatru : « Donnez-nous à manger. Que chaque jour on nous apporte notre nourriture. Voici que nous allons compiler les Corbeilles des textes et nous ne pourrons pas nous occuper d'autre chose ».

En ce lieu, au moment de la retraite estivale *(varṣā)*, le quinzième jour du troisième mois, au moment de réciter les défenses *(śīla)*, ayant rassemblé le Saṃgha, le Grand Kāśyapa entra en concentration *(samādhi)*. Avec l'œil divin *(divyacakṣus)*, il contempla (pour voir) si, dans la présente assemblée, quelqu'un n'ayant

[1] Cet ordre fut donné par Bimbasāra lors de sa seconde rencontre avec le Buddha. Voir ci-dessus, p. 30, n. 1.

[2] Certaines sources décrivent la réception ménagée par Ajātaśatru aux membres du concile. Cf. Légende d'Aśoka (*Concile*, p. 38) et Ken pen chouo.. tsa che. T 1451, k. 39, p. 404 a-b.

[3] Le concile se tint à Rājagṛha, mais les sources ne sont pas d'accord sur l'endroit exact : la grotte de pierre Pippalāyana (Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 39, p. 404 b ; Légende d'Aśoka dans *Concile*, p. 38) ; la grotte du Saptaparṇa au flanc de la montagne Vaihāra, en pâli Vebhāra (Mahāvastu, I, p. 70 ; Mahāvaṃsa, III, v. 19) ; la grotte de la montagne *Tch'a ti* ou *Tch'ö ti* (Vinaya des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 32, p. 490 c ; LEGGE, *Fa-hien*, p. 85) ; une grotte située au flanc nord de la montagne Dakṣiṇa (Hiuan-tsang dans WATTERS, *Travels*, II, p. 160) ; la grotte du Nyagrodha (Dulva dans ROCKHILL, *Life*, p. 151.)

pas encore entièrement supprimé les passions *(kleśa)*, il était nécessaire de le chasser. Ānanda était le seul homme qui ne les eût pas entièrement supprimées. Les 999 autres avaient déjà détruit les impuretés *(kṣīṇāsrava)* ; ils étaient purs *(viśuddha)* et sans souillure *(vimala)*. Le Grand Kāśyapa étant sorti de la concentration, de sa main conduisit Ānanda hors de l'Assemblée et lui dit : « Voici que dans cette pure assemblée, on va réciter les Corbeilles des textes. Tes liens *(bandhana)* n'étant pas encore supprimés, tu ne dois demeurer ici ».

Alors Ānanda pleura de honte et fit cette réflexion : « Pendant vingt-cinq ans j'ai accompagné le Bhagavat ; je l'ai servi ; j'étais à sa disposition [1]. Je n'ai point encore enduré une si grande douleur. Le Buddha était vraiment vénérable, miséricordieux et patient ». Ayant fait cette réflexion, il dit au Grand Kāśyapa : « J'aurais eu la force à la longue de trouver le chemin, mais, dans la loi du Buddha, les Arhat ne peuvent servir personne, être à la disposition de personne, ni exécuter des ordres. C'est pour cette raison que j'ai gardé un reste de liens *(bandhana)* et que je ne les ai pas entièrement brisés ».

Le Grand Kāśyapa dit : « Tu as, en outre, commis des fautes *(āpatti)* [2]. Le Buddha ne voulait pas permettre aux femmes de sortir de la maison. Tu as, avec insistance, supplié le Buddha de les auto-

[1] C'est à l'âge de cinquante ans, après vingt années de ministère, que le Buddha attacha Ānanda à sa personne en qualité d'*upasthāyaka*. Avant d'accepter cette charge Ānanda avait posé ses conditions : ne jamais partager la nourriture ou les vêtements du Buddha, ne pas l'accompagner dans ses visites chez les laïcs, avoir toujours accès auprès de lui. Voir le *Che tchö king* (Upasthāyakasūtra) dans le Tchong a han, T 26 (nº 33), k. 8, p. 471 c-475 a, le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (ROCKHILL, *Life*, p. 88), et d'autres ouvrages postérieurs, comme le Wen kiu, comm. du Saddharmapuṇḍarīka, T 1718, k. 2, p. 18 b. — L'*upasthāyakasūtra* n'a pas son correspondant dans le canon pâli, mais réapparaît dans les commentaires de Buddhaghosa sous une forme plus élaborée, où les conditions posées par Ānanda s'élèvent jusqu'à huit : Manoratha, I, p. 292-296 ; comm. des Theragāthā dans RH. D., *Brethren*, p. 350-352 ; HARDY, *Manual*, p. 234-235.

[2] Dans toutes les relations du concile, Kāśyapa reproche à Ānanda un certain nombre de fautes : deux dans le Fen pie kong tö louen (*Concile*, p. 120-121) ; quatre dans le Tchouan tsi san tsang (ib., p. 97-98) ; cinq dans le Vinaya pâli (ib., p. 156-159), six dans le Vinaya des Mahīśāsaka (ib., p. 148-153), le Vinaya des Sarvāstivādin (ib., p. 232-234) et la légende d'Aśoka (ib., p. 47-51) ; sept dans le Vinaya des Dharmagupta (ib., p. 182-186), le Vinaya des Mahāsāṃghika (ib., p. 214-215), le Vinaya des Mūlasarvāstivādin et les Parinirvāṇasūtra (ib. p. 83) ; neuf dans le Kia ye kie king (ib. p. 13-15). — Le Mppś compte six fautes, mais n'en énumère que cinq.

riser à pratiquer le chemin. Pour cette raison, la loi correcte du Buddha, au bout de 500 ans, sera usée et amoindrie. En ceci tu as commis une faute *duṣkṛta* »[1]. Ānanda dit : « J'ai eu pitié de *Kiu t'an mi* (Gautamī). En outre dans la loi des Buddha des trois temps *(tryadhvan)*, il y a toujours quatre catégories (de disciples). Pourquoi notre Buddha Śākyamuni aurait-il été le seul à ne point les avoir ? »

Le Grand Kāśyapa dit encore : « Quand le Buddha fut sur le point d'entrer dans le Nirvāṇa, il s'approcha de la ville de *Kiu yi na kie* (Kuśinagara). Il souffrait du dos. On étendit quatre vêtements de dessus *(uttarāsaṅga)* superposés ; il se coucha et te dit : « J'ai besoin d'eau ». Tu ne lui en donnas pas. En cela tu as commis une faute *duṣkṛta* »[2]. Ānanda répondit : « A ce moment-là, 500 chars traversaient l'eau en fendant le courant, rendant l'eau trouble et impure. C'est pour cela que je n'en ai pas pris ». Le Grand Kāśyapa dit encore : « Précisément, si l'eau était impure, le Buddha avait une grande force miraculeuse *(ṛddhibala)* suffisante pour rendre limpide un océan d'eau impure. Pourquoi ne lui en as-tu pas donné ? En cela tu as commis une faute. Va confesser ta faute *duṣkṛta* ».

Le Grand Kāśyapa dit encore : « Le Buddha t'a interpellé : Un homme versé dans la pratique des quatre fondements de pouvoirs miraculeux *(ṛddhipāda)* peut demeurer vivant pendant un Kalpa ou une fraction de Kalpa. Tu es resté silencieux sans répondre. Il t'a questionné jusqu'à trois fois et tu es toujours resté silencieux.

[1] L'institution de l'ordre des religieuses à la requête d'Ānanda est rapportée dans le Vinaya, II, p. 253 (tr. RH. D.-OLDENBERG, III, p. 320) ; Aṅguttara, IV, p. 274 ; Tchong a han, T 26 (nº 116), k. 28, p. 605 a ; K'iu t'an mi ki kouo king, T 60 ; Ta fang pien fo pao ngen king, T 156, k. 5, p. 152 ; Ta ngai tao pi k'ieou ni king, T 1478 ; Wou fen liu, T 1421, k. 29, p. 185 b ; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 30, p. 471 a ; Sseu fen liu, T 1428, k. 48, p. 922 c ; Che song liu, T 1435, k. 15 ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 29-30, p. 350 b. — Cette institution est également relatée en sanskrit dans les fragments du Bhikṣuṇīkarmavacana publiés par C. M. RIDDING et L. DE LA VALLÉE POUSSIN dans BSOS, I, 1920, p. 124-125.

[2] Cet épisode est relaté dans les textes de façons très différentes :

1º. Tch'ang a han, T 1 (nº 2), k. 3, p. 19 c : Le Buddha, ayant soif, demande trois fois de suite à Ānanda d'aller remplir son bol à une rivière. Ānanda répond que l'eau vient d'être troublée par le passage de 500 chars, et propose d'aller puiser de l'eau dans la rivière Kakutsthā. Alors un Asura, converti au Bouddhisme, remplit un bol « d'eau huit fois pure » et l'offrit au Buddha qui, par compassion pour lui, l'accepta. — C'est ce refus de l'eau qui est reproché à Ānanda dans toutes les relations du premier concile à l'exception du Cullavagga pâli.

2º. Fo pan ni yuan king, T 5, k. 2, p. 168 a ; Pan ni yuan king, T 6, k. 2, p. 183 c ;

Si tu avais répondu au Buddha, le Buddha qui était versé dans la pratique des quatre fondements de pouvoirs miraculeux serait
68 b resté vivant pendant un Kalpa ou une fraction de Kalpa. A cause de toi le Buddha Bhagavat est entré prématurément dans le Nirvāṇa. En cela tu as commis une faute *duṣkṛta* »[1]. Ānanda dit : « Māra me voilait l'esprit. C'est pourquoi je n'ai pas parlé. Ce n'est pas par méchanceté que je n'ai pas répondu au Buddha ».

Le Grand Kāśyapa dit encore : « Tu as foulé aux pieds la *saṃghāṭī* de coton du Buddha. En cela tu as commis une faute *duṣkṛta* ». Ānanda dit : « A ce moment, il s'éleva un grand vent et il n'y avait personne pour m'aider. Pendant que je tenais le vêtement, le vent souffla et le fit tomber sous mon pied. Ce n'est pas par manque de respect que j'ai foulé aux pieds le vêtement du Buddha ».

Le Grand Kāśyapa dit encore : « Tu as montré aux femmes la marque de cryptorchidie *(kośagatavastiguhya)* du Buddha après qu'il fut entré dans le Parinirvāṇa. N'est-ce pas honteux ? En cela tu as commis une faute *duṣkṛta* »[2]. Ānanda dit : « A ce moment-là

Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 37, p. 391 a : A la demande du Buddha, Ānanda va directement puiser de l'eau à la rivière Kakutsthā, mais s'apercevant qu'elle venait d'être troublée par le passage de 500 chars, il demande au Buddha de s'en servir uniquement pour ses ablutions, quitte à se désaltérer dans la rivière Hiraṇyavatī qui coule dans les environs. Le Buddha suit ce conseil.

3°. Dīgha, II, p. 128-129 ; Ta pan nie p'an king, T 7, k. 2, p. 197 b : Trois fois le Buddha demande à Ānanda d'aller chercher de l'eau potable dans le ruisseau voisin. Ānanda objecte deux fois que l'eau est trouble et propose d'aller en chercher dans la rivière Kakutsthā. A la troisième demande, il obéit et remarque à son grand étonnement que l'eau du ruisseau était devenue claire.

En accord avec cette tradition — probablement remaniée — du Dīgha pâli, le Cullavagga, dans son récit du premier concile, ne reproche pas à Ānanda d'avoir refusé de l'eau au Buddha.

Il serait intéressant de confronter ces diverses traditions avec le texte sanskrit du Mahāparinirvāṇasūtra retrouvé en Asie centrale. Malheureusement nous n'en connaissons encore que de courts extraits publiés par E. WALDSCHMIDT, *Beiträge zur Textgeschichte des Mahāparinirvāṇasūtra*, NGGW, Fachgr. III, Band II, Nr. 3, 1939, p. 55-94.

[1] Ānanda, possédé par Māra, ne demande pas au Buddha de prolonger sa vie pendant un *kalpa* ou un *kalpāvaśeṣa*. Cf. Dīgha, II, p. 103 ; Saṃyutta, V, p. 259 ; Aṅguttara, IV, p. 309 ; Udāna, VI, 1, p. 62 ; Tch'ang a han, T 1 (n° 2), k. 2, p. 15 b ; Fo pan ni yuan king, T 5, k. 1, p. 165 a ; Pan ni yuan king, T 6, k. 1, p. 180 b ; Divyāvadāna, p. 201 ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 36, p. 387 c. — Cette faute est reprochée à Ānanda dans tous les récits du premier concile.

[2] Le reproche n'est pas le même dans tous les récits :

1°. La légende d'Aśoka *(Concile*, p. 50*)*, le Vinaya des Sarvāstivādin (p. 233) et le Mppś reprochent à Ānanda d'avoir montré aux femmes les organes secrets du Buddha. [Sur cette cryptorchidie, voir ci-dessous, k. 4, p. 90 b.]. Ānanda s'excuse

j'ai pensé : si les femmes voyaient la marque de la cryptorchidie du Buddha, elles se sentiraient honteuses de leur corps de femme et voudraient obtenir un corps d'homme pour planter des racines de mérite en vue de réaliser la condition de Buddha. C'est pour cette raison que j'ai montré aux femmes [ces organes]. Ce n'est pas par impudence que j'ai enfreint les défenses (*śīla*) ».

Le Grand Kāśyapa dit : « Tu as commis six sortes de fautes *duṣkṛta*. Il te faut, dans le Saṃgha, confesser (*pratideśanā*) entièrement ces fautes ». Ānanda dit qu'il y consentait et qu'il suivrait les instructions de l'*āyuṣmat* Mahākāśyapa et du Saṃgha. Alors Ānanda tomba à deux genoux, joignit les mains, se découvrit l'épaule droite (*ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā*), quitta ses sandales de cuir et confessa ses six sortes de fautes *duṣkṛta*. Le Grand Kāśyapa, de sa main, conduisit Ānanda hors du Saṃgha et dit à Ānanda : « Détruis complètement tes impuretés (*āsrava*) et tu rentreras ensuite. Ne reviens pas tant que tes derniers liens (*bandhana*) ne seront pas brisés ». Ayant ainsi parlé, il ferma lui-même la porte [1].

Alors les Arhat délibérèrent en ces termes : « Qui peut réciter le Vinaya- et le Dharmapiṭaka ? L'*āyuṣmat A ni lou teou* (Aniruddha) dit : « Sous *Chö li fou* (Śāriputra), le deuxième Buddha, il y eut un excellent disciple nommé *Kiao fan po t'i* (Gavāmpati) [en langue des Ts'in on dit : Souffle de bœuf] [2]. Doux et conciliant, il demeure

en disant qu'il voulait leur faire désirer une existence masculine.

2°. Le Vinaya des Mahīśāsaka (p. 153), des Dharmagupta (p. 186) et le Vinaya pâli (p. 157) reprochent à Ānanda d'avoir autorisé les femmes à vénérer les premières le corps du Buddha qu'elles ont souillé de leurs larmes. Ānanda, pour se justifier, allègue l'heure tardive.

3°. Dans le Kia ye kie king (*Concile*, p. 15) et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (Rockhill, *Life*, p. 154), ces deux versions d'un même reproche sont additionnées. On fait grief à Ānanda d'avoir montré à la multitude les organes secrets du Buddha, et d'avoir autorisé les femmes à vénérer son corps les premières.

[1] M. J. Przyluski voit dans ce jugement d'Ānanda « une vieille procédure destinée à purifier la communauté en expulsant un bouc émissaire » (*Concile*, p. 268).

[2] L'épisode de Gavāmpati est rapporté également par le Kia ye kie king (*Concile*, p. 6-11), la Légende d'Aśoka (p. 29-32), le Tchouan tsi san tsang (p. 96-97), le Fen pie kong tö louen (p. 115-116) et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (Rockhill, *Life*, p. 149-150). A la demande de Kāśyapa, Aniruddha contemple le monde pour voir si tous les Arhat sont venus à l'assemblée. Il découvre Gavāmpati dans le palais des Śirīṣa. Un jeune bhikṣu, nommé Pūrṇa ou Suprabuddha, est chargé de l'inviter. Gavāmpati apprenant la mort du Buddha, entre aussitôt en Nirvāṇa. Il s'incinère lui-même, et quatre sources, jaillissant de l'espace, arrosent ses cendres et prononcent une gāthā.

Sur ce personnage, voir Vinaya, I, p. 19 ; Dīgha, II, p. 356 ; Theragāthā, v. 38 ; Sumaṅgala, III, p. 814. J. Przyluski (*Concile*, p. 255) y reconnaît un dieu de la Sécheresse et du Vent.

constamment dans une retraite close. Il réside dans le calme de la pensée *(cittaśamatha)*. Il connaît le Vinaya- et le Dharmapiṭaka. Maintenant il demeure aux cieux dans le *Che li cha chou yuan* (Śirīṣavana)[1]. Qu'on envoie un messager pour le prier de venir ».

Le Grand Kāśyapa dit à un Bhikṣu récemment ordonné[2] : « Tu es aux ordres du Saṃgha ? » Le Bhikṣu récemment ordonné dit : « Qu'ordonne le Saṃgha ? » Le Grand Kāśyapa dit : « Le Saṃgha te charge d'aller aux cieux dans le Śirīṣavana, au séjour de l'Arhat Gavāmpati ». Le Bhikṣu, transporté de joie, reçut les ordres du Saṃgha. Il dit au Grand Kāśyapa : « Quand je serai parvenu auprès de l'Arhat Gavāmpati, que lui dirai-je ? » Le Grand Kāśyapa dit : « Arrivé là, tu diras à Gavāmpati : Le Grand Kāśyapa et les autres Arhat qui ont détruit les impuretés *(kṣīṇāsrava)* sont tous rassemblés dans le *Yen feou t'i* (Jambudvīpa). Il y a pour le Saṃgha de grandes occupations relatives à la loi. Venez vite ».

Le Bhikṣu récemment ordonné, se prosterna la face contre terre
68 c devant le Saṃgha *(saṃghaṃ śirasābhivandya)* et tourna trois fois autour de lui en le tenant à sa droite *(triḥpradakṣiṇīkṛtya)*. Comme un oiseau aux ailes d'or *(garuḍa)* il prit son essor dans l'espace. Il arriva auprès de Gavāmpati. Il se prosterna la face [contre terre] et dit à Gavāmpati : « O Vénérable, doux et bon, vous avez peu de désirs *(alpeccha)*, vous savez vous contenter de peu *(alpamātreṇa saṃtuṣṭaḥ)*, vous êtes constamment en contemplation *(satatasamāhita)*. Le Grand Kāśyapa s'adresse à vous en ces termes : « Il y a maintenant, pour le Saṃgha, de grandes occupations relatives à la loi. Hâtez-vous de descendre pour contempler l'Assemblée [semblable] à des joyaux accumulés ». Alors Gavāmpati conçut des doutes ; il dit à ce Bhikṣu : « Le Saṃgha n'a-t-il pas quelque sujet de querelle *(vivādavastu)* pour qu'on m'appelle ? N'y a-t-il pas des schismes dans le Saṃgha *(saṃghabheda)* ? Le Buddha, ce soleil, s'est-il éteint ? » Le Bhikṣu dit : « C'est vraiment comme vous dites. Le grand maître *(mahācārya)*, le Buddha est nirvâṇé ». Gavāmpati dit : « Si vite le Buddha est entré dans le Nirvāṇa ! L'œil du monde *(lokacakṣus)* s'est éteint ! Mon *upādhyāya Chö li fou* (Śāriputra), le Chef [de la loi] qui pouvait, à l'exemple du Buddha, faire tourner la roue de la loi *(dharmacakra)*,

[1] C'est le *serīsakavimāna* des sources pâlies, un palais situé dans le monde des Cāturmahārājika. Cf. Dīgha, II, p. 356.

[2] Pūrṇa ou Suprabuddha, d'après les autres sources.

où est-il maintenant ? » Il répondit : « Il est entré auparavant dans le Nirvāṇa ». Gavāmpati dit : « Les Grands Maîtres, les Chefs de la loi se sont éloignés. Quelle ressource nous reste-t-il ? *Mo ho mou k'ie lien* (Mahāmaudgalyāyana), où est-il maintenant ? » Le Bhikṣu dit : « Il est aussi entré dans le Nirvāṇa ». Gavāmpati dit : « La loi du Buddha va se dissoudre. Les grands hommes sont partis. Les êtres sont à plaindre ». Il demanda : « L'*āyuṣmat* Ānanda que fait-il maintenant ? » Le Bhikṣu répondit : « L'*āyuṣmat* Ānanda, depuis le Nirvāṇa du Buddha, pleure de chagrin et le désespoir le rend inconscient ». Gavāmpati dit : « Les regrets d'Ānanda viennent de ce qu'il est encore dans les liens de l'affection *(anunayabandhana)* et que [pour lui] la séparation engendre la douleur. *Lo heou lo* (Rāhula) qu'est-il devenu ? » Il répondit : « Rāhula, ayant obtenu l'état d'Arhat, n'a ni chagrin ni tristesse. Il contemple seulement le caractère impermanent *(anityalakṣaṇa)* des Dharma ». Gavāmpati dit : « Il est difficile de rompre les affections et, les ayant rompues, d'être sans tristesse ». Gavāmpati dit : « J'ai perdu le Grand Maître exempt de désirs *(vītarāga)*. A quoi bon demeurer au Śirīṣavana ? Mon *upādhyāya* et les Grands Maîtres sont tous entrés dans le Nirvāṇa. Je ne puis plus désormais descendre au Jambudvīpa. Que je reste ici pour entrer dans le Parinirvāṇa ! »

Ayant dit ces paroles, il entra en contemplation *(samādhi)*. Il **69 a**
bondit dans l'espace. Son corps émettait des rayons *(raśmi)* et il en sortait de l'eau et du feu [1]. Ses mains touchaient le soleil et la lune et il manifestait toutes sortes de miracles *(prātihārya)*. De son esprit sortirent des flammes qui consumèrent son corps. De l'intérieur de son corps sortit de l'eau qui s'écoula en quatre ruisseaux jusqu'auprès du Grand Kāśyapa. Dans l'eau il y eut une voix qui prononça cette stance :

Gavāmpati salue en inclinant la tête
Le Saṃgha des Vénérables, assemblée excellente et suprême.
Ayant appris le Nirvāṇa du Buddha, [il dit] : « Je pars à sa suite ».
Ainsi, quand le grand éléphant s'en va, le petit le suit.

[1] Ce sont les miracles jumeaux *(yamakaprātihārya)* que le Buddha accomplit en plusieurs circonstances (Nidānakathā, p. 77, 88, 193 ; Mahāvastu, III, p. 115 ; Divyāvadāna, p. 161, 378) et que les saints produisent souvent au moment de leur entrée dans le Nirvāṇa (voir ci-dessous, k. 3, p. 79 a, le Nirvāṇa de Mahākāśyapa).

Alors le Bhikṣu récemment ordonné, emportant le vêtement et le bol, revint auprès du Saṃgha.

Sur ces entrefaites, Ānanda réfléchit [à la nature] des Dharma et chercha à épuiser ses dernières impuretés *(āsrava)*. Pendant la nuit, il s'assit en extase *(dhyāna)*, marcha de long en large et, anxieux et zélé, rechercha le Chemin *(mārga)*. La sagesse *(prajñā)* d'Ānanda était grande, mais son pouvoir de concentration *(samādhibala)* était faible. C'est pourquoi il n'obtint pas aussitôt le Chemin. Si [son pouvoir] de concentration eût été égal à sa sagesse, il aurait vite obtenu [le Chemin]. Enfin, la nuit étant presque passée, et sa fatigue étant extrême, il se coucha. Or, en se couchant pour atteindre l'oreiller *(p. bimbohana)*, alors que sa tête ne l'avait pas encore touché, soudain il obtint l'intelligence [1]. Comme l'éclat de la foudre sort des ténèbres, il vit le Chemin. Ānanda entra ainsi dans la concentration semblable au diamant *(vajrasamādhi)* et brisa la montagne de toutes les passions *(kleśa)*. Il obtint les trois sciences *(vidyā)*, les six supersavoirs *(abhijñā)*, la délivrance *(vimokṣa)* totale, et devint un Arhat au grand pouvoir.

Alors, pendant la nuit, il parvint à la porte de la salle où était réuni le Saṃgha, heurta la porte et appela. Le Grand Kāśyapa demanda : « Qui frappe à la porte ? » Il répondit : « C'est moi, Ānanda ! » Le Grand Kāśyapa dit : « Pourquoi viens-tu ? » Ānanda répondit : « Cette nuit, j'ai obtenu la destruction des impuretés *(āsravakṣaya)* ». Le Grand Kāśyapa dit : « On n'ouvre pas la porte pour toi. Entre par le trou de la serrure ! » Ānanda répondit : « Soit ! » Alors, grâce à sa force miraculeuse *(ṛddhibala)*, il entra par le trou de la serrure [2]. Il se prosterna aux pieds des religieux et confessa [ses fautes]. [Il dit] : « O Grand Kāśyapa ! Ne récriminez plus ! » Le Grand Kāśyapa toucha de la main la tête d'Ānanda et dit : « Je l'ai fait à dessein, pour ton bien, afin que tu trouves le Chemin. Ne m'en garde pas rancune. De cette façon je t'ai amené à te réaliser toi-même. Ainsi, quand on peint l'espace avec la main, l'espace n'en est pas imprégné. De même l'esprit d'un Arhat, qui

[1] Cf. Vinaya, II, p. 286 : *apattañ ca sīsaṃ bimbohanaṃ bhūmito ca pādā muttā.* Ce curieux détail est noté par presque toutes les sources : Légende d'Aśoka (*Concile*, p. 36) ; Vinaya des Mahīśāsaka (p. 140), des Dharmagupta (p. 175), des Mahāsāṃghika (p. 208) et des Mūlasarvāstivādin (ROCKHILL, *Life*, p. 156).

[2] Dans le Vinaya des Mahāsāṃghika (*Concile*, p. 209), Ānanda trouve la porte fermée, mais n'entre pas par le trou de la serrure.

est au centre de tous les Dharma, n'en est pas affecté. Reprends ton ancienne place »[1].

A ce moment, le Saṃgha délibéra en ces termes : « Gavāmpati est entré dans le Nirvāṇa. Y a-t-il encore quelqu'un d'autre qui puisse compiler la Corbeille de la loi *(dharmapiṭaka)* ? » *L'āyuṣmat* Aniruddha dit : « Il y a *l'āyuṣmat* Ānanda. Entre les disciples du Buddha, il a toujours servi le Buddha et vécu près de lui. Il a entendu les textes, a été capable de les retenir, et le Buddha l'a constamment loué et approuvé. Cet Ānanda peut compiler la Corbeille des textes ». Alors *l'āyuṣmat* Mahākāśyapa toucha la tête d'Ānanda et lui dit : « Le Buddha t'a enjoint de garder *(dhārayati)* la Corbeille de la loi. Il te faut reconnaître les bienfaits du Buddha. En quel lieu le Buddha a-t-il, pour la première fois, exposé la loi ? Les grands disciples du Buddha qui pouvaient garder la Corbeille de la loi sont tous entrés dans le Nirvāṇa. Il ne reste que toi seul. Il **69 b**
te faut maintenant, suivant la pensée du Buddha et par compassion pour les êtres, compiler la Corbeille de la loi du Buddha ». Alors Ānanda, s'étant prosterné devant le Saṃgha, s'assit sur le siège du lion *(siṃhāsana)*. Alors le Grand Kāśyapa récita ces stances :

Le Buddha est le saint roi des lions.
Ānanda est le fils du Buddha.
Assis sur le siège du lion,
Il contemple l'Assemblée, privée du Buddha.

De même que l'Assemblée des Vénérables,
Privée du Buddha, a perdu sa puissance *(prabhāva)*,
Ainsi, dans la nuit sans lune,
Les constellations sont sans grâce.

O grand Sage ! parle !
Fils du Buddha, il faut que tu exposes
En quel lieu le Buddha parla pour la première fois.
Il te faut maintenant le révéler.

Alors *l'āyuṣmat* Ānanda, avec une pensée unique *(ekacitta)*, joignit les mains, se tourna vers le lieu du Nirvāṇa du Buddha et parla ainsi :

Quand le Buddha prêcha la loi pour la première fois,
Je ne l'ai point vu.

[1] Dans le Kia ye kie king (*Concile*, p. 16) et le Vinaya des Mahāsāṃghika (p. 209) également Kāśyapa s'excuse auprès d'Ānanda.

C'est ainsi que j'ai entendu par tradition *(paraṃparayā)* :
Le Buddha résidait à Vārāṇasī.

Le Buddha, pour les cinq Bhikṣu,
Ouvrit pour la première fois la porte de l'Immortel.
Il prêcha le sermon des quatre vérités :
Les vérités de la douleur, de son origine, de sa destruction et du chemin.

Ājñāta Kauṇḍinya,
Le premier de tous, obtint de voir le chemin
Une multitude de 80.000 Deva
Pénétrèrent tous également sur le tracé du chemin.

Les mille Arhat, ayant entendu ces paroles, s'élevèrent dans l'espace à la hauteur de sept arbres *to lo (tāla)*. Tous dirent : « Hélas ! grande est la force de l'impermanence *(anityatābala)* ! De même que nous vîmes de nos propres yeux le Buddha prêcher la loi, voici maintenant qu'il parle et que nous entendons ! » Alors ils prononcèrent ces stances :

Nous avons vu les marques du corps du Buddha,
Semblable à une montagne d'or fin.
Ces marques merveilleuses ont perdu leurs vertus,
Il ne reste plus qu'un nom.

C'est pourquoi il faut, par tous les moyens,
Chercher à sortir des trois mondes
En accumulant avec zèle les racines de bien.
Le Nirvāṇa est le bonheur suprême.

Alors l'*āyuṣmat* Aniruddha prononça cette stance :

Hélas ! l'univers est impermanent,
Comme la lune (réfléchie dans l'eau) et comme le bananier.
Celui dont les mérites emplissent les trois mondes
A été détruit par le vent de l'impermanence.

Alors le Grand Kāśyapa prononça encore ces stances :

La force de l'impermanence est très grande.
Ignorants et sages, pauvres et riches,
69 c Qu'ils aient ou non trouvé le chemin,
Nul ne peut y échapper.

Ni paroles habiles, ni joyaux merveilleux,
Ni mensonges, ni protestations violentes (ne permettent de lui échapper).
Comme un feu qui consume toutes choses,
Telle est la loi de l'Impermanence.

Le Grand Kāśyapa dit à Ānanda [1] : « Depuis le *Tchouan fa louen king* (Dharmacakrapravartanasūtra) jusqu'au *Ta pan nie p'an* (Mahāparinirvāṇasūtra), l'ensemble forme les quatre *A han* (Āgama) : 1. *Tseng yi a han* (Ekottarāgama), 2. *Tchong a han* (Madhyamāgama), 3. *Tch'ang a han* (Dīrghāgama), 4. *Siang ying a han* (Saṃyuktāgama). C'est ce qu'on appelle la Corbeille de la loi des Sūtra *(sūtrapiṭaka)* [2].

[1] La fin de ce chapitre relate la compilation des écritures bouddhiques. La formation du ou des Canons a déjà fait l'objet de nombreuses études dont on trouvera la liste dans WINTERNITZ, *Literature*, II, p. 1, n. 1, et dans LAV., *Dogme et philosophie*, p. 198. Il importe de faire descendre le canon pâli du piédestal où l'avaient hissé les Rhys Davids et Oldenberg. A ce sujet on relira avec profit S. LÉVI, *Observations sur une langue précanonique du Bouddhisme*, JA, Nov.-Déc. 1912, p. 511 ; PRZYLUSKI, *Concile*, p. 333-365 ; LAV., *Histoire*, II, p. 132 ; F. WELLER, *Die Ueberlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums*, AM, V, 1928-30, p. 149-182 ; A. B. KEITH, *The home of Pāli*, BS, XXXI, p. 747.

Sur l'activité littéraire déployée au cours de ce concile, les sources ne sont pas absolument d'accord ; les divergences qu'elles manifestent autorisent peut-être à les classer chronologiquement :

a. Les écritures sont divisées en deux fractions : Dharma et Vinaya. — Upāli récite le Vinaya et Ānanda les Sūtra (Vinaya pâli et Vinaya des Mahīśāsaka, dans PRZYLUSKI, *Concile*, p. 143-147). — Les Pères reçoivent les Āgama d'Ānanda et écrivent les règlements et les préceptes (ib., p. 85-86). — Ānanda récite d'abord le Dharmapiṭaka, puis Upāli le Vinayapiṭaka (Vin. des Mahāsāṃghika, ib., p. 211-216).

b. Aux deux premiers Piṭaka s'ajoutent une Mātṛkā, ou catéchèse. — Ānanda récite le Sūtrapiṭaka, Upāli le Vinayapiṭaka, Kāśyapa la Mātṛkā (Légende d'Aśoka, ib., p. 39-45).

c. L'écriture est divisée en trois Piṭaka, mais on n'est pas exactement fixé sur leur ordre ni sur leurs récitateurs. — Upāli récite le Vinaya, Ānanda les Sūtra et l'Abhidharma (Vin. des Sarvāstivādin, p. 227-231 ; Vin. des Dharmagupta, p. 187-195 ; Mppś).

[2] Selon certains auteurs (S. LÉVI, *Les seize Arhat*, Extrait du JA, 1916, p. 31-32 ; J. PRZYLUSKI, *Concile*, p. 352 sq), l'ordre dans lequel les Āgama sont cités présenterait une certaine importance. Voici quelques listes où les Āgama sont indiqués par leurs initiales (D = Dīgha ; M = Madhyama ; S = Saṃyukta ; E = Ekottara ; K = Kṣudraka) :

M-D-E-S, dans le Mahāparinirvāṇasūtra, T 6 k. 2, p. 191 a.

S-D-M-E, dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1451, k. 39, p. 407 b-c.

E-M-D-S, dans le Mppś (in loco) et le Tchouan tsi san tsang, T 2026, p. 3 b. [Il faut noter que le Mppś qui compte ici quatre Āgama seulement, connaît pourtant

Les grands Arhat demandèrent en outre : « Qui peut clairement réunir la Corbeille de la loi du Vinaya *(vinayapiṭaka)* ? » Tous dirent : « L'*āyuṣmat Yeou p'o li* (Upāli). Parmi les cinq cents Arhat, il est le premier de ceux qui maintiennent la discipline *(vinayadhara)*. Invitons-le maintenant ». Alors ils l'invitèrent en ces termes : « Lève-toi et va t'asseoir sur le siège du lion *(siṃhāsana)*, et dis en quel lieu le Buddha a, pour la première fois, énoncé le Vinaya et rassemblé les défenses *(śīla)*». Upāli reçut les ordres du Saṃgha. Assis sur le siège du lion, il dit : « C'est ainsi que j'ai entendu ; une fois le Buddha se trouvait à *P'i chö li* (Vaiśālī). En ce temps-là, *Siu t'i na* (Sudinna), fils du maître de maison *Kia lan t'o* (Kalanda), conçut pour la première fois un désir concupiscent [1]. A cette occasion fut proclamée la première grande faute.

(1-3) Les Explications relatives aux 250 défenses *(Pañcāśaddviśataśīlasaṃprayuktakārtha)* en trois sections *(varga)*, (4) les Sept préceptes *(Saptadharma)*, (5) les Huit préceptes *(Aṣṭadharma)*, (6) le *Pi k'ieou ni p'i ni (Bhikṣuṇīvinaya)*, (7) le *Tseng yi (Ekottara)*, (8) le *Yeou p'o li wen (Upāliparipṛcchā)*, (9) le *Tsa pou (Kṣudrakavarga)*, (10) le *Chan pou (Kuśalavarga)*, ces 80 sections *(varga)* forment la Corbeille de la discipline *(Vinayapiṭaka)* [2].

le Kṣudraka auquel il se référera ci-dessous, k. 5, p. 99 b].

S-M-D-E, dans le Yogacaryābhūmi d'Asaṅga, T 1579, k. 85, p. 772 c.

D-M-S-E-K, dans le Canon pâli (cf. Atthasālinī, p. 25-26 ; tr. TIN, *Expositor*, I, p. 31-32) ; le Vinaya des Mahīśāsaka, T 1421, k. 30, p. 191 a ; le Vinaya des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 32, p. 491 c.

D-M-E-S-K, dans le Vinaya des Dharmagupta, T 1428, k. 54, p. 968 b ; le P'i ni mou louen, œuvre de l'école Haimavata, T 1463, k. 4, p. 818 a ; la Relation de Nandimitra, dans S. LÉVI, *Les seize Arhat*, p. 20.

E-M-D-S-K, dans le Fen pie kong tö king (PRZYLUSKI, *Concile*, p. 119).

[1] Voir la faute de Sudinna dans Vinaya, III, p. 10-21 (tr. HORNER, I, p. 21-38) ; Wou fen liu, T 1421, k. 1, p. 2 b ; Sseu fen liu, T 1428, k. 1, p. 569 c ; Che song liu, T 1435, k. 1, p. 1 a.

[2] Nous avons déjà remarqué à plusieurs reprises que le Mppś, quand il cite d'une manière vague « le Vinaya », se réfère presque toujours au Vinaya des Sarvāstivādin, dont la traduction chinoise, intitulée *Che song liu*, fut commencée en 404 par Puṇyatara, continuée par Kumārajīva (traducteur du Mppś) et terminée par Vimalākṣa (cf. Bagchi, I, p. 177). Le Mppś et le *Che song liu* ayant été traduits tous deux par Kumārajīva, il n'y a rien d'étonnant à ce que le Mppś, analysant ici la Corbeille du Vinaya, reproduise purement et simplement la table des matières du *Che song liu*. Toutefois, au lieu d'intituler *song (parivarta)* les chapitres de ce Vinaya, il les appelle *pou (varga)*. Pour constater l'exactitude des renseignements donnés ici par le Mppś, il suffit de les rapprocher des grandes divisions du *Che song*

Les Arhat eurent de nouveau cette pensée : « Qui peut clairement réunir la Corbeille de l'*A p'i t'an (Abhidharmapiṭaka)* ? » Ils pensèrent : « *L'āyuṣmat* Ānanda est, parmi les 500 Arhat, le premier de ceux qui expliquent le sens des Sūtra. Invitons-le maintenant ». Alors ils l'invitèrent en ces termes : « Lève-toi et va t'asseoir sur le siège du lion *(siṃhāsana)*. En quel lieu le Buddha a-t-il, pour la première fois, prêché l'Abhidharma ? » Ānanda reçut les ordres du Saṃgha. Assis sur le siège du lion, il dit : « C'est ainsi que j'ai entendu ; une fois le Buddha résidait dans la ville de *Chö p'o t'i* (Śrāvastī). En ce temps-là, le Buddha dit aux Bhikṣu : « Ceux en qui les cinq frayeurs *(bhaya)*, les cinq péchés *(āpatti)* et les cinq haines *(vaira)* ne sont pas supprimés et éteints, éprouvent pour cette raison, en cette vie, dans leur corps et dans leur esprit, des maux sans nombre et, pendant les existences ultérieures, ils tombent dans les destinées mauvaises *(durgati)*. Ceux qui n'ont pas les cinq frayeurs, les cinq péchés et les cinq haines, pour cette raison, dans la vie présente, sont heureux de toute manière de corps et d'esprit, et, pendant les existences ultérieures, ils renaîtront aux cieux *(svarga)* ou dans un séjour agréable *(sukhavihāra)*. Quelles sont les cinq frayeurs qu'il faut écarter ? 1. Le meurtre *(prāṇātipāta)*, 2. le vol *(adattādāna)*, 3. l'amour illicite *(kāmamithyācāra)*, 4. le mensonge *(mṛṣāvāda)*, 5. l'usage de boissons

liu (T 1435, tome 23[e]) :

Song 1-3 :	Sans titre mais consacrés à l'explication des 250 défenses.	p. 1.
Song 4 :	Ts'i fa *(Saptadharma)*	p. 148.
Song 5 :	Pa fa *(Aṣṭadharma)*	p. 206.
Song 6 :	Tsa song *(Kṣudrakaparivarta)*	p. 257.
Song 7 :	Ni liu *(Bhikṣuṇīvinaya)*	p. 302.
Song 8 :	Tseng yi fa *(Ekottaradharma)*	p. 346.
Song 9 :	Yeou po li wen fa *(Upāliparipṛcchā)*	p. 379.
Song 10 :	Chan song *(Kuśalaparivarta)*	p. 445.

A ces dix *song* correspondent les *pou* du Mppś, qui termine en disant : « Ces 80 *pou* forment la Corbeille du Vinaya ». Le chiffre 80 est évidemment une erreur et doit être remplacé par 10.

Mais cette erreur s'explique facilement, car nous savons par un autre passage du Mppś (k. 100, p. 756 c) que si le Vinaya du pays de Cachemire (Ki pin), qui a rejeté les Jātaka et les Avadāna, compte seulement dix chapitres (pou = *varga*), il y a une Vibhāṣā en quatre-vingts chapitres qui le commente ; d'autre part, le Vinaya du pays de Mathurā, avec ses Avadāna et ses Jātaka, compte quatre-vingts chapitres. Cf. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 214-215 ; *Fables in the Vinaya-Piṭaka of the Sarvāstivādin School*, IHQ, vol. V, 1929, p. 1-5.

Dans d'autres sources le Vinayapiṭaka est analysé d'une façon toute différente. Voir les références dans PRZYLUSKI, *Concile*, p. 409.

fermentées *(madyapāna)* »[1]. Tout ceci est ce qu'on appelle la Corbeille de l'Abhidharma *(abhidharmapiṭaka)*.

70 a Quand les trois Corbeilles de la loi furent réunies, les Deva, les Asura, les Nāga et les Devī firent des offrandes de toute sorte. Ils firent pleuvoir des fleurs *(puṣpa)* célestes, des parfums *(gandha)*, des bannières *(patākā)*, des parasols *(chattra)* et des vêtements *(vastra)* célestes, afin de rendre hommage à la loi. Alors ils récitèrent cette stance :

Par compassion pour l'univers,
Ont été rassemblées les trois Corbeilles de la loi.
L'omniscient qui a les dix forces *(daśabala)*,
La sagesse de ses paroles est la lampe qui détruit l'ignorance.

Question. — Le *Pa kien tou a p'i t'an* (Aṣṭagranthābhidharma), le *Lieou fen a p'i t'an* (Ṣaṭpādābhidharma) [2], et les autres, quelle est leur origine ?

Réponse. — 1. Quand le Buddha était en ce monde, la loi ne rencontrait pas d'opposition. Après que le Buddha se fut éteint, quand la loi fut récitée pour la première fois, c'était encore comme au temps où le Buddha vivait. — Cent ans après, le roi *A chou kia* (Aśoka) fit une grande assemblée du quinquennal *(pañcavar-*

[1] Cette récitation de l'Abhidharmapiṭaka par Ānanda est extraite presque textuellement du Vinaya des Sarvāstivādin. Che song liu. T 1435, k. 60, p. 449 a (tr. dans PRZYLUSKI, *Concile*, p. 231.) Selon cette source, le Buddha aurait prêché l'Abhidharma pour la première fois à Śrāvastī. En effet, d'après l'Aṅguttara, III, p. 204-205, c'est à Śrāvastī, au Jetavana, dans le jardin d'Anāthapiṇḍika, que le Buddha a exposé les cinq frayeurs dont il est question ici :

Pañca, gahapati, bhayāni verāni appahāya dussīlo iti vuccati nirayañ ca upapajjati. Katamāni pañca? Pāṇātipātaṃ adinnādānaṃ kāmesu micchācāraṃ musāvādaṃ surāmerayamajjapamādaṭṭhānaṃ. Imāni kho, gahapati, pañca bhayāni verāni appahāya dussīlo iti vuccati nirayañ ca upapajjati.

Pañca, gahapati, bhayāni verāni pahāya sīlavā iti vuccati sugatiñ ca upapajjati. Katamāni pañca? Pāṇātipātaṃ... surāmerayamajjapamādaṭṭhānaṃ. Imāni kho, gahapati, pañca bhayāni verāni pahāya sīlavā iti vuccati sugatiñ ca upapajjati.

Sauf erreur, ce sūtra n'a pas de correspondant dans les Āgama chinois. L'Aṅguttara pâli a pu incorporer dans les Nikāya un sermon considéré par d'autres écoles comme faisant partie de la Corbeille de l'Abhidharma.

[2] PRZYLUSKI, *Concile*, p. 72, traduit : « L'Abhidharma en huit *kien tou* (khaṇḍa) et l'Abhidharma en six parties ». On verra plus loin la justification des titres sanskrits proposés ici.

ṣapariṣad) et les Grands Maîtres de la loi discutèrent [1]. A cause de

1 Allusion au deuxième concile bouddhique et au premier schisme doctrinal qui aboutit à la formation de deux écoles séparées : celle des Sthāvirīya et celle des Mahāsāṃghika. Le Mppś dépend étroitement de la tradition cachemirienne représentée par :

1° La *Mahāvibhāṣā*, T 1545, k. 99, p. 510 c-512 a.

2° Le *Samayabhedaparacanacakra* de Vasumitra : T 2031, p. 15 a-b (tr. J. MASUDA, dans Asia Major, II, 1925, p. 14-15) ; T 2032, p. 17 b-c ; T 2033, p. 20 a-b.

3° Le commentaire de Paramārtha au traité précédent, commentaire dont des extraits sont incorporés dans le *San louen hiuan yi* de Ki tsang (T 1852, p. 8 b-c) et le *Sanrongengi keṅyūshū* de Chūkan (T 2300, p. 455 b-456 b) et traduits par P. DEMIÉVILLE, *L'origine des sectes bouddhiques*, MCB, I, 1931-32, p. 30-40.

4° Le *Si yu ki* de Hiuan tsang (T 2087, k. 3, p. 886 b ; tr. BEAL, I, p. 150-151 ; tr. WATTERS, *Travels*, I, p. 267-269) qui s'inspire directement de la Mahāvibhāṣā.

P. DEMIÉVILLE, *o. c.*, p. 19-21, a résumé cette tradition : « Ce ne fut qu'au temps du deuxième concile, tenu à Pāṭaliputra, l'an 116 après le Nirvāṇa, sous le règne du roi Aśoka, que les controverses provoquées par l'hérésiarque Mahādeva causèrent un véritable schisme doctrinal, qui eut pour résultat la formation de deux écoles séparées, l'école du Doyen (Sthāvirīya) et l'école de la Grande Assemblée (Mahāsāṃghika). L'hérésie de Mahādeva était double : d'une part il prétendait incorporer aux trois Corbeilles les sūtra du Grand Véhicule, et de l'autre il professait cinq thèses tendant à concéder aux saints, Arhat ou *srota-āpanna*, diverses imperfections telles que la faculté d'être souillés physiquement, le doute, une certaine ignorance, etc... D'après la *Mahāvibhāṣā*, la querelle fut tranchée par Aśoka en faveur de Mahādeva. Paramārtha semble vouloir épargner la mémoire du pieux monarque; d'après lui, c'est la reine, circonvenue par son amant Mahādeva, qui fit jeter au Gange les adversaires de l'hérésiarque. Mais ceux-ci, usant de leurs pouvoirs magiques, s'enfuirent au Cachemire, où bientôt le roi les fit chercher. D'après la *Vibhāṣā*, ils refusèrent de quitter le Cachemire (où fut rédigée plus tard, d'après une tradition du reste discutable, la Vibhāṣā elle-même) ; selon Paramārtha, ils acceptèrent l'invitation d'Aśoka et revinrent à Pāṭaliputra où, Mahādeva étant mort, les deux écoles se réunirent pour un nouveau concile afin d'épurer les Écritures des modifications qu'y avait introduites Mahādeva, et d'examiner à nouveau les cinq fameuses thèses. Et c'est alors, nous dit Paramārtha, que se produisit le véritable schisme et que les deux écoles se séparèrent ».

Le *Sde pa tha dad par ḥbyed pa daṅ rnam par bśad pa* de Bhavya (Bstan-ḥgyur, Mdo ḥgrel, XC, 12), traduit en dernier lieu dans M. WALLESER, *Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg, 1927, p. 78-93, rapporte une double tradition : Un concile concernant les cinq points de Mahādeva fut tenu à Pāṭaliputra en l'an 137 du Nirvāṇa, sous les rois Nanda et Mahāpadma, et aboutit à la scission des Sthavira et des Mahāsāṃghika (WALLESER, p. 81-82). — En l'an 160 du Nirvāṇa, sous le règne de Dharmāśoka à Pāṭaliputra, certaines controverses [sur les cinq points de Mahādeva ?] provoquèrent un schisme dans la communauté qui se scinda en Mahāsāṃghika et Sthavira (ibid. p. 78).

Les sources relevées jusqu'ici constituent un ensemble relativement homogène que j'appellerais volontiers la tradition cachemirienne. Délibérément ou non, elle semble tout ignorer d'un autre groupe de traditions relatives au deuxième concile bouddhique qui se tint à Vaiśālī pour condamner dix innovations *(dasa vatthūni)* introduites dans la règle disciplinaire par les moines de Vaiśālī. Les références réunies par W. GEIGER dans son introduction au Mahāvaṃsa, p. LIV-LVI, et par L. DE LA

leurs divergences, il y eut des sectes *(nikāya)* distinctes ayant

VALLÉE POUSSIN dans ERE, IV, p. 179-185, art. *Councils*, ne suffisent plus aujourd'hui pour se faire une idée de l'état de la question. Voici un relevé des sources :

a. Le Concile de Vaiśālī eut lieu en l'an 100 du Nirvāṇa, d'après le Vinaya pâli II, p. 294-307 (tr. Rh. D.-OLDENBERG, III, p. 386-414 ; Muséon, 1905, p. 258-312) ; Wou fen liu, T 1421, k. 30, p. 192 a-194 b ; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 33, p. 493 a-c (ne fixe pas de date) ; Sseu fen liu, T 1428, k. 54, p. 968 c- 971 c ; Samantapāsadikā (dans Vinaya, III, p. 294 sq., et le Chan kien liu p'i p'o cha, T 1462, k. 1, p. 677 c) ; P'i ni mou king, T 1463, k. 4, p. 819 b ; Fa hien tchouan, T 2085 (tr. LEGGE, p. 75).

b. Le Concile de Vaiśālī eut lieu en l'an 110 du Nirvāṇa d'après le Che song liu, T 1435, k. 60-61, p. 450 a-456 b ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 40, p. 411 c-414 b, avec la version tibétaine correspondante du Dulva, XI, p. 323-330, dont on trouvera la traduction dans Bu ston (Obermiller), II, p. 91-96 ; Tāranātha, p. 41-42 (qui propose diverses dates) ; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 7, p. 909 b (tr. BEAL, II, p. 74-75 ; tr. WATTERS, *Travels*, II, p. 73-77.)

c. D'après les chroniques shingalaises le deuxième concile se tint à Vaiśālī en l'an 100 du Nirvāṇa sous le règne de Kālāśoka (Dīpavaṃsa, IV, v. 44, 47 ; Mahāvaṃsa, IV, v. 8) et, selon le Dīpavaṃsa (V, v. 30-39), les Vṛjiputraka qui avaient été excommuniés à ce concile tinrent à leur tour une grande assemblée *(mahāsaṃgīti)* d'où sortit la secte des Mahāsāṃghika. — Les sources singhalaises sont encore les seules à signaler l'existence d'un troisième concile qui se tint à Pāṭaliputra sous la présidence de Tissa Moggaliputta en l'an 236 du Nirvāṇa (Dīpavaṃsa, VII, v. 34-59) qui était la 17e année du règne d'Aśoka (Mahāvaṃsa, V, v. 280). Tissa fit adopter par les Pères le Kathāvatthu (Dīpavaṃsa, VII, v. 41, 56-58 ; Mahāvaṃsa, V, v. 278) et envoya partout des missionnaires.

Si on rapproche la tradition cachemirienne des traditions relatives au concile de Vaiśālī, on voit qu'elle n'a rien de commun avec les sources énumérées *sub* a. et b., mais qu'elle présente des points de contact avec les chroniques singhalaises :

1° Les chroniques singhalaises font jouer à Tissa Moggaliputta auprès d'Aśoka le même rôle que les sources sarvāstivādin sanskrites font jouer à Upagupta auprès du grand monarque (cf. LAV., *Histoire*, II, p. 137 ; PRZYLUSKI, *Aśoka, s. v.* Upagupta).

2° Le Tissa Moggaliputta des chroniques singhalaises a essayé de faire croire à Aśoka que le Buddha était *vibhajyavādin* (Mahāsaṃsa, V, v. 271 ; Comm. du Kathāvatthu dans AUNG, *Points of Controversy*, p. 7). Le Vibhajyavāda, caractéristique de l'école de langue pâlie, est une attitude philosophique qui, par un *distinguo* subtil, admet l'existence de certain passé, non de tout le passé ; il s'oppose au Sarvāstivāda, caractéristique de l'école de langue sanskrite, qui admet l'existence des trois temps, y compris le passé. Quand les Sarvāstivādin discutent dans leur Abhidharma de l'existence des trois temps, ils ont comme adversaire un certain *vibhajyavādin* nommé Maudgalyāyana (cf. LAV., *La controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya*, EA, I, p. 343). Ce Maudgalyāyana des sources sanskrites ne fait qu'un probablement avec le Moggaliputta des sources pâlies (cf. LAV. *Histoire*, II, p. 138).

3° Les chroniques singhalaises comptent deux conciles sous deux rois Aśoka différents : *a*) concile de Vaiśālī suivi, dans le Dīpavaṃsa, de la Mahāsaṃgīti des Vajjiputtaka sous le roi Kālāśoka (en l'an 100 du Nirvāṇa) ; *b*) concile de Pāṭaliputra sous le roi Aśoka (en l'an 236 du Nirvāṇa). — Une partie au moins de la tradition cachemirienne, celle qui est représentée par le commentaire de Para-

[chacune] un nom et qui, par la suite, se développèrent [1]. — Enfin un religieux brâhmane, nommé *Kia tchan yen* (Kātyāyana), qui était sage, avait les facultés vives *(tīkṣṇendriya)* et récitait complètement les trois Corbeilles *(tripiṭaka)*, les textes de l'intérieur et de l'extérieur *(ādhyātmikabāhyasūtra)*, voulant expliquer les paroles du Buddha, fit le *Fa tche king pa kien tou* (Jñānaprasthānāṣṭagrantha) [2]. Le premier chapitre *(skandhaka)* traite des

mārtha sur le traité de Vasumitra, mentionne aussi deux conciles qui eurent lieu sous le même Aśoka, après l'an 100 du Nirvāṇa : le concile qui eut lieu avant le départ des 500 Arhat pour le Cachemire, et celui qui eut lieu après leur retour à Pāṭaliputra (cf. P. DEMIÉVILLE. *L'origine des sectes bouddhiques*, p. 21).

4° Les cinq points de Mahādeva exposés dans la tradition cachemirienne sont discutés dans le Kathāvatthu, II, 1-6 (éd. TAYLOR, I, p. 163-204). Cf. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *The Five Points of Mahādeva and the Kathāvatthu*, JRAS, 1910, p. 413-423).

[1] Sur le développement des sectes, W. GEIGER, *Mahāvaṃsa*, App. B., p. 276-287 ; R. KIMURA, *Intr. to the Hist. of Early Buddhist Schools*, Calcutta, 1925 ; M. WALLESER, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg, 1927 ; J. MASUDA, *Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools*, Asia Major, II, 1925, p. 1-78 ; P. DEMIÉVILLE, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha*, MCB, I, 1931-32, p. 15-64.

[2] Les traditions relatives à Kātyāyana sont confuses :

a. Mahākātyāyana était un des grands disciples du Buddha, le premier de ceux qui expliquent au long le sens des brefs aphorismes du Buddha (Aṅguttara, I, p. 23 : *aggo saṅkhittena bhāsitassa vitthārena atthaṃ vibhajantānaṃ*). Il était originaire d'Ujjayinī et fut l'apôtre de l'Avanti (Theragāthā, v. 496-501 ; Comm. dans RH. D., *Brethren*, p. 238-239 ; Manoratha, I, p. 204-209).

Selon des renseignements concordants, il serait l'auteur du *Peṭakopadesa* : Le Gandhavaṃsa, p. 59, lui attribue cet ouvrage.— Le Mppś, k. 2, p. 70 a 20-23, dit : « Mahākātyāyana, du vivant du Buddha, expliqua les paroles du Buddha et fit un *Pi le* (Peṭaka), en langue des Ts'in « Boîte-collection » ; jusqu'à ce jour il est en usage dans l'Inde du Sud ». — Paramārtha (dans P. DEMIÉVILLE, *Origine des sectes*, p. 49-50) dit : « Du temps où le Buddha était dans le monde, Mahākātyāyana avait exposé un śāstra pour expliquer les Āgama-Sūtra du Buddha » (Il s'agit encore ici du Peṭakopadesa et non de l'Abhidharmajñānaprasthāna).

[Le Peṭakopadesa est un ouvrage célèbre : cf. R. FUCHS, *Specimen des Peṭakopadesa*, Berlin, 1908. Selon E. HARDY, Nettipakaraṇa, p. VIII sq., il serait du début de notre ère. C'est un ouvrage semi-canonique : la tradition singhalaise le rejette parmi les livres extra-canoniques ; par contre, le Mppś (*l. c.*) le compte parmi les Abhidharma, et les bouddhistes birmans le rangent, avec le Nettipakaraṇa, le Suttasaṃgaha et le Milindapañha, dans la collection canonique du Khuddakanikāya (cf. M. BODE, *Pāli Literature of Burma*, London, 1909, p. 4 sq.). Le Peṭakopadesa est une des sources principales de Visuddhimagga de Buddhaghosa et du Vimuktimārga d'Upatissa (cf. P. V. BAPAT, *Vimuttimagga and Visuddhimagga*, Poona, 1937, p. XXV). — Selon le témoignage d'Helmer Smith (dans PRZYLUSKI, *Concile*, p. 73, n. 6), il est encore en usage à Ceylan].

b. Kātyāyana, auteur du Jñānaprasthāna. — Ici même (p. 70 a 10-12) le Mppś nous dit qu'après le concile d'Aśoka (donc, d'après son comput, dans les deux

suprêmes Dharma mondains *(laukikāgradharma)* [1]. — Par la suite ses disciples en firent une *Pi p'o so* (Vibhāṣā) pour les hommes des âges suivants qui ne pouvaient comprendre entièrement l'Aṣṭagrantha (ou Jñānaprasthāna) [2].

cents ans après le Nirvāṇa, Kātyāyana composa le *Jñānaprasthāna*. Cette date est confirmée par Paramārtha (dans DEMIÉVILLE, *o. c.*, p. 50) qui nous apprend que « dans les deux cents ans, Kātyāyana sortit du lac Anavatapta, arriva au pays de Magadha, vint dans l'école Mahāsāṃghika, où il établit des distinctions relatives au saint enseignement du Tripiṭaka... ; ceux qui acceptèrent ses enseignements formèrent une école séparée dite : « école qui énonce des distinctions » ; c'étaient les disciples de Mahākātyāyana ». En réalité, Kātyāyana n'était pas un Mahāsāṃghika, mais un pur Sarvāstivādin. Paramārtha se corrige lui-même plus loin (p. 53-55) en associant Kātyāyana aux origines de l'école sarvāstivādin qui se forma au début du III[e] siècle après le Nirvāṇa. C'est en tant que Sarvāstivādin qu'il composa le Jñānaprasthāna, mais les sources ne sont pas d'accord ni sur le lieu d'origine ni sur la date de cet ouvrage. Nous venons de voir que le Mppś le situe après le concile d'Aśoka, donc dans les deux cents ans après le Nirvāṇa. — D'après la Vibhāṣā (T 1545, k. 5, p. 21 c), « lorsque le Bhadanta [Kātyāyana] composa le Jñānaprasthānaśāstra, il résidait en Orient : c'est pourquoi il cite [T 1544, k. 1, p. 918 c] les cinq rivières que l'on connaît en Orient ». — Selon Hiuan tsang, *Si yu ki* (T 2087, k. 4, p. 889 c), « trois cents ans après le Nirvāṇa du Buddha, le maître des śāstra Kātyāyana composa le Jñānaprasthāna au Tāmasavana », près de Cīnabhukti sur la rive gauche du Bias (cf. WATTERS, I, p. 294-295). — D'après Paramārtha dans sa Vie de Vasubandhu (T 2049, p. 189 a) c'est « dans les cinq cents ans après le Nirvāṇa du Buddha que Kātyāyanīputra de l'école sarvāstivādin se rendit au Kaśmīra où il réunit 500 Arhat et 500 Bodhisattva pour compiler l'Abhidharma de son école ; le résultat de cette compilation fut l'Aṣṭagrantha, encore appelé Jñānaprasthāna ».

Le Mppś désigne cet ouvrage par les caractères *Fa tche king pa kien tou*. A la rigueur on pourrait comprendre avec J. Przyluski « Jñānaprasthāna en huit *kien* (93 et 9) *tou (khaṇḍa)* », mais Paramārtha, dans sa Vie de Vasubandhu (T 2049, p. 189 a) explique que *k'ien* (5 et 10) *tou* équivaut à *k'ie lan t'a* (9 et 5 ; 140 et 17 ; 9 et 3), c'est-à-dire *grantha* ; c'est pourquoi j'ai restitué le titre *Jñānaprasthāna-aṣṭagrantha*. On sait en effet que l'*Aṣṭagranthābhidharma*, ou Abhidharma en huit livres, est un synonyme de Jñānaprasthāna (cf. J. TAKAKUSU, *Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins*, JPTS, 1905, p. 82, n. 2 ; LAV., Introduction au Kośa, p. XXX).

Le Jñānaprasthāna est cité plusieurs fois dans la Kośavyākhyā de Yaśomitra (p. 9-12, 52, 116, 157, 694) ; il résulte de ces citations que l'ouvrage était en sanskrit et se subdivisait en *skandhaka*. — Nous en possédons deux versions chinoises : 1. A p'i t'an pa kien tou louen (Abhidharmāṣṭagrantha), T 1543, traduit à Lo yang en 383 par Saṃghadeva et Tchou Fo nien ; 2. A p'i ta mo fa tche louen (Abhidharmajñānaprasthānaśāstra), T 1544, traduit à Lo yang entre 657 et 660 par Hiuan tsang (cf. BAGCHI, I, p. 161 ; II, p. 489).

[1] Sur la théorie des Laukikāgradharma dans le Jñānaprasthāna, cf. LAV., *Pārāyaṇa cité dans Jñānaprasthāna*, ML, II, p. 323-327 ; Intr. au Kośa, p. XXX.

[2] Selon certaines sources, la Vibhāṣā fut rédigée au cours d'un concile qui se tint sous Kaniṣka, au couvent de Kuvana près de Jālandhara, ou au Vihāra de Kuṇḍalavana dans le Kaśmīr. Voici un bref relevé des sources relatives à ce concile :

Sources chinoises : Paramārtha, *Vie de Vasubandhu*, T 2049, p. 189 a (tr. J. TA-

2. Quelques-uns disent : Dans le *Lieou fen a p'i t'an* (Ṣaṭpādābhidharma) [1] la troisième partie en huit chapitres (p'in = *parivarta* ?) est nommée *Fen pie che tch'ou* (Lokadhātuprabheda ?) ; c'est la troisième partie du *Leou t'an king* en six parties ; elle est l'œuvre de Maudgalyāyana [2]. — Dans [l'Abhidharma] en six parties, la première partie [compte] huit chapitres (p'in) : quatre sont l'œuvre du Bodhisattva *P'o siu mi* (Vasumitra) et quatre autres

KAKUSU, dans TP, 1910) ; — Hiuan tsang, *Si yu ki*, T 2087, k. 3, p. 886 b-887 (tr. BEAL, I, p. 151-155 ; tr. WATTERS, I, p. 270-278).

Sources tibétaines : Bu ston, II, p. 96-97 (qui rapporte plusieurs traditions différentes) ; — Tāranātha, p. 58-61 ; — SCHIEFNER, *Tibetische Lebensbeschreibung*, p. 310.

Travaux : KERN, *Histoire*, II, p. 392-393 ; *Manual*, p. 121-122 ; J. TAKAKUSU, JRAS, 1905, p. 415 ; JPTS, 1905, p. 123 ; V. SMITH, *Early History of India*, Oxford, 1908, p. 250 ; LAV., *Histoire II*, p. 326-327.

Cet ensemble confus de traditions flottantes a pour but évident d'opposer Kaniṣka à Aśoka et d'attribuer aux Sarvāstivādin un concile qui servirait en quelque sorte de pendant au synode des Vibhajyavādin présidé par Tissa Moggaliputta. Comme le dit M. de La Vallée Poussin : « on doit tenir pour probable que Kaniṣka n'a pas convoqué de concile et qu'il n'y a pas eu de concile ». Ce n'est pas sans raisons que le Mppś n'en fait ici aucune mention.

En tout cas, si une Vibhāṣā fut composée sous Kaniṣka pour servir de commentaire au Jñānaprasthāna de Kātyāyana, elle est certainement différente de la Mahāvibhāṣā en 200 rouleaux qui nous est parvenue dans la traduction chinoise de Hiuan tsang (T 1545). Celle-ci en effet, comme l'a remarqué Watters, raconte une histoire d'ennuque et de taureaux qui arriva, dit-elle, « autrefois » sous Kaniṣka (cf. T 1545, k. 114, p. 593 a).

[1] Le Ṣaṭpādābhidharma, dont le titre est attesté dans la Kośavyākyā, p. 466, est le Jñānaprasthāna et les six traités annexes qui en sont la suite *(anucāra)*,ou les « pieds » (cf. Kośa, I, p. 4, n. 4). On en trouve la liste en sanskrit dans la Kośavyākhyā, p. 9, et en tibétain dans BU STON, I, p. 49, et TĀRANĀTHA, p. 296 : 1. Prakaraṇapāda de Vasumitra (T 1541 et 1542) ; 2. Vijñānakāya de Devaśarman ou de Devakṣema (T 1539), 3. Dharmaskandha de Śāriputra selon les sources tibétaines, de Maudgalyāyana selon les sources chinoises (T 1537) ; 4. Prajñaptiśāstra de Maudgalyāyana (T 1538) ; 5. Dhātukāya de Pūrṇa selon les sources tibétaines, de Vasumitra selon les sources chinoises (T 1540) ; 6. Saṃgītiparyāya de Mahākauṣṭhila selon les sources tibétaines, de Śāriputra selon les sources chinoises (T 1536). — Ce sont, avec le Jñānaprasthāna, les sept traités d'Abhidharma de l'école Sarvāstivādin. La meilleure étude sur ces ouvrages est celle de J. TAKAKUSU, *On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādin*, Extrait du JPTS, 1905, que l'on complétera par les notes de L. DE LA VALLÉE POUSSIN dans son Introduction au Kośa, p. XXIX-XLII. — Pour la comparaison avec les sept livres d'Abhidhamma pāli, on se rapportera à WINTERNITZ, *Literature*, II, p. 165-173 ; LAW, *Pāli Literature*, I, p. 336-342 ; NYANATILOKA, *Guide through the Abhidhamma-Piṭaka*, Colombo, 1938.

[2] Il s'agit probablement du Dharmaskandha (T 1537) attribué par la tradition chinoise à Maudgalyāyana ; mais dans la traduction de Hiuan tsang il comprend vingt-et-un chapitres.

l'œuvre des Arhat du *Ki pin* (Kaśmīra)[1]. Les cinq autres parties sont l'œuvre des *Louen yi che* (Upadeśācārya).

3. Quelques-uns disent : Quand le Buddha était en ce monde, Śāriputra, afin d'expliquer les paroles du Buddha, fit l'Abhidharma. Plus tard les religieux *T'ou tseu* (Vātsīputrīya) récitèrent [cet ouvrage]. Jusqu'à ce jour, c'est ce qu'on appelle le *Chö li fou a p'i t'an* (Śāriputrābhidharma)[2].

[1] Il s'agit du Prakaraṇapāda (T 1541 et 1542) qui comprend en effet huit chapitres : Pañcadharmavibhaṅga, Jñānavibhaṅga, Āyatanavibhaṅga, Saptapadārthavibhaṅga, Anuśayavibhaṅga, Saṃgrahavibhaṅga, Sahasraparipṛcchāvibhaṅga, Nirvedhavibhaṅga. Si on en croit le Mppś, seuls les quatre premiers seraient l'œuvre de Vasumitra.

[2] Le Chö li fou a p'i t'an louen (T 1548) a été traduit en chinois au monastère de *Che yang sseu* par Dharmayaśas et Dharmagupta dans les années 407-408 (BAGCHI, I, p. 175).

Śāriputra, le premier des grands sages (*mahāpaññānaṃ* : Aṅguttara, I, p. 23) l'aurait composé du vivant même du Buddha : c'est ce qu'affirme ici le Mppś qui tire probablement ce renseignement de la Vibhāṣā, T 1545, k. 1, p. 1 b 1-3 : « Dans la masse des disciples de tous les Tathāgata, c'est la loi qu'il se trouve deux grands maîtres qui portent la Bonne loi : du vivant du Tathāgata, comme l'Ārya Śāriputra ; après son Nirvāṇa, comme l'Ārya Kātyāyanīputra (auteur du Jñānaprasthāna) ». Nous savons d'ailleurs par l'Atthasālinī, p. 16 (tr. P. M. TIN, *Expositor*, I, p. 20-21) comment Śāriputra s'était familiarisé avec l'Abhidharma : lorsque le Buddha prêchait l'Abhidharma aux dieux Trāyastriṃśa, il allait chaque jour se baigner dans le lac Anavatapta, puis durant sa sieste, communiquait à Śāriputra le contenu du sermon qu'il venait de prêcher. Śāriputra ayant ainsi appris l'Abhidharma, le transmettait à ses cinq cents disciples (*Sāriputtatthero pi Satthārā desitaṃ dhammaṃ āharitvā attano saddhivihārikānaṃ pañcannaṃ bhikkhusatānaṃ desesi*).

L'école pâlie elle-même reconnaît donc tenir son Abhidhamma du Buddha lui-même, mais par l'intermédiaire de Śāriputra. Et ceci explique l'étroite parenté qui unit le Śāriputrābhidharma à l'Abhidhamma pâli, parenté qui se manifeste à la fois dans la forme et dans le fond.

Une enquête indépendante menée à la fois par L. de La Vallée Poussin (Introduction au Kośa, p. LX-LXII) et par T. Kimura (*Recherches sur l'Abhidharma*, Tôkyô, 1922) a montré que le Śāriputrābhidharma n'a rien de sarvāstivādin, mais expose des doctrines très voisines de celle de l'Abhidhamma pâli (en particulier du Vibhaṅga et de la Puggalapaññatti) et soutient les thèses vibhajyavādin exposées dans la Vibhāṣā et le Kośa. Pour s'en rendre compte il suffit de comparer la description du *rūpadhātu* dans le Śāriputrābhidharma (T 1548, k. 3, p. 543) avec Vibhaṅga, p. 1, et Kośa, I, p. 35 ; la définition du *dharmadhātu* (k. 2, p. 535) avec Vibhaṅga, p. 89 et Kośa, I, p. 30 ; la définition du *nirodhasatya* (k. 4, p. 553) avec Vibhaṅga, p. 103.

L'école pâlie divise sa Corbeille d'Abhidhamma en sept livres, mais l'école des Haimavata qui se confond presque avec elle (cf. W. GEIGER, *Mahāvaṃsa*, p. 278) adopte une autre division : 1. Distinctions avec questions (*sapraśnaka*), 2. Distinctions sans questions (*apraśnaka*), 3. Connexions (*Saṃgraha*), 4. Correspondances (*Saṃprayukta*), 5. Lieux (*Āyatana*). Cf. P'i ni mou king, T 1463, k. 4, p. 818 a

4. Mahākātyāyana, du vivant du Buddha, expliqua les paroles du Buddha et fit un *Pi le* (Peṭaka) [en langue des Ts'in, Boîte-Collection]. Jusqu'à ce jour il est en usage dans l'Inde du Sud [1].

Comme tous ces ouvrages sont des commentaires des paroles du Buddha, s'il est dit : « Les cinq défenses *(śīla)* », [le commentaire dit] : les uns sont matériels *(rūpin)*, les autres ne sont pas matériels *(arūpin)* ; les uns sont visibles *(sanidarśana)*, les autres sont invisibles *(anidarśana)* ; les uns sont résistants *(sapratigha)*, les autres ne sont pas résistants *(apratigha)* ; les uns sont impurs *(sāsrava)*, les autres sont purs *(anāsrava)* ; les uns sont conditionnés *(saṃskṛta)*, les autres sont inconditionnés *(asaṃskṛta)* ; les uns sont avec rétribution *(vipāka)*, les autres sont sans rétribution ; les uns sont bons *(kuśala)*, les autres sont mauvais *(akuśala)* ; les uns sont définis *(vyākṛta)*, les autres sont non-définis *(avyākṛta)*. Tout ceci est ce qu'on appelle l'Abhidharma.

En outre il y a sept résidus *(anuśaya)* [2] : *anuśaya* d'attachement au plaisir *(kāmarāga)*, *anuśaya* d'hostilité *(pratigha)*, *anuśaya* d'attachement à l'existence *(bhāvarāga)*, *anuśaya* d'orgueil *(māna)*, *anuśaya* d'ignorance *(avidyā)*, *anuśaya* de vue fausse *(dṛṣṭi)*, *anuśaya* de doute *(vicikitsā* ou *vimati)* : ce sont les sept *anuśaya*. Les uns sont les *anuśaya* du monde du désir *(kāmadhātu)*, les uns sont les *anuśaya* du monde matériel *(rūpadhātu)*, les autres sont les *anuśaya* du monde immatériel *(ārūpyadhātu)*. Les uns sont abandonnés par la vue des vérités *(satyadarśanaheya)*, les autres sont abandonnés par la méditation *(bhāvanāheya)* ; les uns sont abandonnés

28-29 (tr. PRZYLUSKI, *Concile*, p. 179). Avec M. de La Vallée Poussin, il faut rapprocher cette division du titre des trois premiers chapitres du Śāriputrābhidharma : 1. *Sapraśnaka*, 2. *Apraśnaka*, 3. *Saṃgraha-saṃprayukta*.

Le Mppś ajoute encore que « plus tard, les religieux Vātsīputrīya récitèrent le Śāriputrābhidharma » et Paramārtha, probablement sur la foi de cette assertion, expliquera que leur fondateur, l'arhat Vatsyaputra, avait eu pour *upādhyāya* Rāhula, que lui-même aurait eu pour *upādhyāya* Śāriputra qui avait expliqué l'Abhidharma en neuf parties du Buddha, appelé l'Abhidharma des caractéristiques de la Loi ou *Dharmalakṣaṇābhidharma* (cf. DEMIÉVILLE, *Origine des sectes bouddhiques*, p. 57). En fait, le Śāriputrābhidharma ne contient aucune mention du Pudgala qui est la doctrine caractéristique des Vātsīputrīya et des Sāṃmitīya. Le seul livre d'Abhidharma qui enseigne la doctrine du Pudgala est le San mi ti pou louen, T 1649 (voir ci-dessus, p. 43, n. 4).

[1] Sur Mahākātyāyana et son Peṭakopadesa, voir ci-dessus, p. 109, n. 2.

[2] Mêmes listes mais avec un ordre différent dans Dīgha, III, p. 254, 282 ; Saṃyutta, V, p. 60 ; Aṅguttara, IV, p. 9 ; Vibhaṅga, p. 340, 383 ; Kathāvatthu, II, p. 405 sq. ; Kośa, V, p. 3 ; Tsa a han, T 99 (nº 490), k. 18, p. 127 a 28.

par la vision de la douleur *(duḥkhadarśanaheya)*, les autres sont abandonnés par la vision de l'origine [de la douleur] *(samudayadarśanaheya)*, les autres sont abandonnés par la vision de la destruction [de la douleur] *(nirodhadarśanaheya)*, les autres sont
70 b abandonnés par la vision du chemin *(pratipaddarśanaheya)*. Les uns sont des *anuśaya* complets, les autres sont des *anuśaya* incomplets.

Les dix savoirs *(jñāna)* [1] sont : 1. le savoir du Dharma *(dharmajñāna)*, 2. le savoir de correspondance *(anvayajñāna)*, 3. le savoir mondain *(lokasaṃvṛtijñāna)*, 4. le savoir de la pensée d'autrui *(paracittajñāna)*, 5. le savoir de la douleur *(duḥkhajñāna)* 6. le savoir de son origine *(samudayajñāna)*, 7. le savoir de sa destruction *(nirodhajñāna)*, 8. le savoir du chemin *(mārgajñāna)*, 9. le savoir de la destruction [des passions] *(kṣayajñāna)*, 10. le savoir de la non-renaissance *(anutpādajñāna)* : ce sont les dix savoirs. Les uns sont impurs *(sāsrava)*, les autres sont purs *(anāsrava)* ; les uns sont conditionnés *(saṃskṛta)*, les autres sont inconditionnés *(asaṃskṛta)* ; les uns ont des causes *sāsrava*, les autres ont des causes *anāsrava* ; les uns ont des causes *saṃskṛta*, les autres ont des causes *asaṃskṛta* ; les uns ont des causes appartenant au monde du désir *(kāmadhātu)*, d'autres des causes appartenant au monde matériel *(rūpadhātu)*, d'autres des causes appartenant au monde immatériel *(ārūpyadhātu)*, d'autres des causes n'appartenant à aucun monde *(anavacara)*. Les uns sont acquis dans le chemin sans obstacle *(ānantaryamārga)*, les autres dans le chemin de la délivrance *(vimuktimārga)*. Quand les quatre fruits *(phala)* sont acquis, les uns sont gagnés, les autres sont perdus.

Analyser *(vibhajana)* de la sorte tous les Dharma, c'est ce qu'on nomme Abhidharma.

Il y a trois sortes d'Abhidharma. Premièrement le Corps et le Sens de l'Abhidharma ; le texte abrégé compte 320.000 mots. Deuxièmement [l'Abhidharma] en six parties ; le texte abrégé compte 320.000 mots. Troisièmement le Piṭaka : le texte abrégé compte 320.000 mots...

Nous avons exposé globalement *(samāsataḥ)* le sens général de l'expression *Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye*.

[1] Sur les dix *jñāna* et les problèmes connexes : Prakaraṇapāda, T 1541, k. 1, p. 628 b-c ; T 1542, k. 1, p. 693 c-694 a ; Abhidharmāmṛtarasaśāstra, T 1553, k. 2, p. 974 (tr. Hôbôgirin, *Chi*, p. 291) ; Kośa, VII, p. 11 ; Mahāvyutpatti, nº 1234-1243. — Comparer les sources pâlies : Dīgha, III, p. 226-227 ; Saṃyutta, II, p. 57 ; Vibhaṅga, p. 328.

CHAPITRE IV.

EXPLICATION DU MOT BHAGAVAT [1]

Sūtra : Bhagavat.
Śāstra : Expliquons maintenant ce mot.

BHAGAVAT [2].

Pourquoi est-il nommé *P'o k'ie p'o (bhagavat)* ?

[1] Ce chapitre est consacré aux appellations synonymes de Buddha. Les dix premières constituent une formule traditionnelle d'éloge : *bhagavāṃs tathāgato 'rhaṃ samyaksaṃbuddho vidyācaraṇasaṃpannaḥ sugato lokavid anuttaraḥ puruṣadamyasārathiḥ śāstā devamanuṣyāṇāṃ buddho bhagavāṃ*. Cf. le *Dhvajāgrasūtra* dont nous possédons la recension sanskrite (WALDSCHMIDT, *Bruchstücke*, p. 47), la recension pâlie (Saṃyutta, I, p. 219) et la traduction chinoise (Tsa a han, T 99, nº 981, k. 35, p. 255 b ; Tseng yi a han, T 125, k. 40, p. 615 a).

Cette formule se rencontre très fréquemment dans les Nikāya pâlis, p. ex. Dīgha, I, p. 49, III, 237 ; Majjhima, I, p. 37, 69, 179, 285, 290, 344, 356, 401, 412, 502, 521 ; II, p. 55, 133, 238 ; Saṃyutta, I, p. 219 ; II, p. 69 ; III, p. 85 ; IV, p. 320 ; V, p. 197, 343, 445 ; Aṅguttara, I, p. 168, 207 ; II, p. 33, 56, 66, 147 ; III, p. 2, 10, 30, 53, 65, 153, 212, 285, 312, 314, 341 ; IV, p. 3, 5, 109, 225, 270, 284, 288, 324, 406 ; V, p. 15, 183, 204, 329, 333, 336.

Par contre, elle est beaucoup plus rare dans les Āgama chinois, soit que les sūtra précités n'aient pas de correspondants dans les collections chinoises, soit que la formule soit omise dans les sūtra parallèles des mêmes collections. On peut supposer que l'école pâlie a surtout contribué au succès de la formule. Celle-ci n'est pourtant pas absolument absente des Āgama chinois. Tchong a han, T 26, nº 132, k. 31, p. 623 a ; nº 146, k. 36, p. 656 c 27 ; nº 161, k. 41, p. 685 a ; Tsa a han, T 99, nº 546, k. 20, p. 141 c ; nº 981, k. 35, p. 255 b ; Tseng yi a han, T 125, k. 6, p. 574 a 27 ; k. 14, p. 615 a. — On la retrouve aussi dans les textes postérieurs, p. ex. Lalitavistara, p. 3 ; Saddharmapuṇḍarīka, p. 17, 65, 67, 151, etc. ; Mahāvyutpatti, nº 1 sq.

Les commentateurs anciens ont donné de ces épithètes des explications étymologiques, fantaisistes pour la plupart : voir par exemple le Che hao king (T 782) ; les explications de Buddhaghosa dans le Visuddhimagga, I, p. 198-213 (tr. NYANATILOKA, II, p. 313-340) à rapprocher du commentaire d'Upatiṣya dans le Kiai t'o tao louen, T 1648, k. 6, p. 426 c ; les notes de Kumārajīva dans le Tso tch'an san mei king, T 614, k 2, p. 277 a ; le commentaire de Harivarman dans son Tch'eng che louen, T 1646, k. 1, p. 242. — Autres références dans Hôbôgirin, *Butsu*, p. 192.

[2] Comparer les explications du Mahāniddesa, p. 142 ; Cullaniddesa, p. 466 ; Sumaṅgala, I, p. 33-34 ; Visuddhimagga, I, p. 210-212 ; Hôbôgirin, *Bagaba*, p. 46.

1. Dans le mot *bhagavat*, *bhāga* signifie qualité *(guṇa)* et *vat* marque la possession : « Celui qui possède des qualités »[1].

2. En outre, *bhāga* signifie analyse *(vibhāga)* et *vat* marque l'adresse *(kuśala)*. Adroit pour analyser les caractères généraux et spéciaux *(svasāmānyalakṣaṇa)* des Dharma, il est nommé Bhagavat[2].

3. En outre, *bhāga* signifie gloire *(yaśas-)* et *vat* marque la possession. Ce mot signifie donc : « Celui qui possède la gloire ». Nul ne possède autant de gloire que le Buddha. Les nobles rois Cakravartin, Indra, Brahmā, les Lokapāla sont inférieurs au Buddha. Que dire alors des hommes ordinaires *(pṛthagjana)* ? Comment cela ? Les nobles rois Cakravartin sont entravés de liens *(bandhanasaṃyukta)* ; le Buddha a tranché les liens. — Les nobles rois Cakravartin sont plongés dans la boue de la naissance *(jāti)*, de la vieillesse *(jarā)*, de la maladie *(vyādhi)* et de la mort *(maraṇa)* ; le Buddha les a traversées. — Les nobles rois Cakravartin sont esclaves *(dāsa)* de leurs affections *(anunaya)* ; le Buddha les a éliminées. — Les nobles rois Cakravartin résident au sein des calamités de la jungle humaine *(lokakāntāra)* ; le Buddha y a échappé. — Les nobles rois Cakravartin résident dans les ténèbres de l'ignorance *(avidyāndhakāra)* ; le Buddha habite la lumière suprême *(paramāloka)*. — Les nobles rois Cakravartin, le plus souvent, commandent à quatre continents *(cāturdvīpaka)*[3] ; le Buddha règne sur d'innombrables univers *(apramāṇalokadhātu)*. — Les nobles rois Cakravartin ont la maîtrise sur les richesses *(pariṣkāravaśitā)* ; le Buddha a la maîtrise sur la pensée *(cetovaśitā)*. — Les nobles rois Cakravartin convoitent les félicités célestes *(devasukha)* ; le Buddha, arrivé au bonheur du Sommet de l'existence *(bhavāgrasukha)* ne convoite plus rien. — Les nobles rois Cakravartin cherchent leur bonheur dans les autres ; le Buddha se réjouit dans son cœur. C'est pourquoi le Buddha surpasse *(abhibhavati)* les nobles rois Cakravartin. Il
70 c surpasse également tous les autres êtres, Indra, Brahmā, Lokapāla qui sont même inférieurs aux nobles rois Cakravartin.

[1] Visuddhimagga, p. 210 : *yasmā lokiyalokuttarasukhābhinibbattakaṃ dānasīlādipārappataṃ bhāgyam assa atthi tasmā Bhāgyavā ti vattabbe Bhagavā ti vuccati.*

[2] Visuddhimagga, p. 211 : *yasmā kusalādīhi bhedehi sabbadhamme... vibhattavā vibhajitvā vivaritvā desitavā ti vuttaṃ hoti tasmā vibhattavā ti vattabbe Bhagavā ti vuccati.*

[3] En réalité seul le Cakravartin à la roue d'or règne sur quatre continents *(cāturdvīpeśvara)*, la vie étant de 80.000 ans (cf. Kośa, III, p. 197).

4. En outre, *bhāga* signifie briser *(bhaṅga)* et *vat* marque le pouvoir. L'homme qui peut briser le désir *(rāga)*, la haine *(dveṣa)* et la sottise *(moha)* est nommé Bhagavat [1].

Question. — Les Arhat et les Pratyekabuddha également ont détruit l'attachement, la haine et la sottise ; en quoi diffèrent-ils du Buddha ?

Réponse. — Bien que les Arhat et les Pratyekabuddha aient détruit ce triple poison *(triviṣa)*, les imprégnations *(vāsanā)* du poison ne sont pas entièrement éliminées [chez eux] [2]. C'est comme un parfum *(gandha)* dans un vase *(bhājana)* : quand le parfum est retiré, un reste d'odeur persiste. Ou c'est comme un combustible *(indhana)* de végétaux : le feu brûle, la fumée *(dhūma)* s'évanouit, mais la cendre *(bhasman)* demeure, car la force du feu est réduite. Au contraire, chez le Buddha, le triple poison *(triviṣa)* est éliminé sans reste. C'est comme à la fin d'un Kalpa quand le feu brûle la montagne du Sumeru et toutes les terres : celles-ci disparaissent complètement sans laisser de fumée, ni de charbon [3].

[Voyez], par exemple, les traces de haine *(dveṣavāsanā)* chez Śāriputra, les traces d'attachement *(rāgavāsanā)* chez *Nan t'o* (Nanda) et les traces d'orgueil *(māna)* chez *Pi ling k'ia p'o ts'o* (Pilindavatsa) [4]. Ils sont comparables à un homme mis aux fers et qui, aussitôt relâché, se met à marcher sans arrêt.

[1] Visuddhimagga, p. 210-211 : *yasmā pana lobhadosamoha — ... abhañji tasmā bhaggattā etesaṃ parissayānaṃ Bhaggavā ti vattabbe Bhagavā ti vuccati. Āha c'ettha* :

Bhaggarāgo, bhaggadoso, bhaggamoho anāsavo,
bhaggā 'ssa pāpakā dhammā : Bhagavā tena vuccatī ti.

[2] Les saints, bien qu'ils aient détruit leurs passions *(kṣīṇakleśa)*, conservent encore la dissipation *(auddhatya)* et les autres « habitus » résultant de la persistance des imprégnations de la passion *(kleśavāsanā)*. Au contraire le Buddha possède le *vāsanāsamudghāta*, destruction complète des imprégnations ; il ne garde aucune trace des passions dont il a triomphé. Cf. Āloka, p. 915 ; Bodhisattvabhūmi, p. 375 ; Tsi louen, T 1605, k. 7, p. 691 c ; Tsa tsi louen, T 1606, k. 14, p. 761 b 25 ; Sūtrālaṃkāra, XXI, v. 54 ; Saṃgraha, p. 299-300.

[3] Cf. Kośa, III, p. 182-185.

[4] Exemples de saints qui, ayant détruit leur passion dominante, en conservent encore les gestes extérieurs. Le Saṃgraha, p. 300, signale le cas de Maudgalyāyana qui avait été un singe durant 500 existences et qui, devenu Arhat, faisait encore des bonds de singe quand il entendait de la musique. Le même texte parle également d'un Pratyekabuddha qui ayant été une courtisane durant de nombreuses existences, continuait à se farder (cf. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 393, l'histoire du bhikṣu qui se montre coquet avant de mourir). Voir aussi l'histoire des auditeurs inattentifs dans le Dhammapadaṭṭha, III, p. 360-362 (tr. BURLINGAME, *Legends*, III, p. 127-129). Le Mppś, qui donnera encore d'autres exemples plus loin (k. 26, p. 251 b ; k. 27, p. 260 c), se contente de signaler ici les cas de Śāriputra, de Pi-

En ce temps-là [1] le Buddha, sorti de concentration *(samādhi)*, se mit en marche. *Lo heou lo* (Rāhula) allait à sa suite. Le Buddha de-

lindavatsa et de Nanda. Comme il ne développe pas ce dernier, résumons-le ici brièvement :

Nanda, demi-frère du Buddha, était fiancé à Janapadakalyāṇī (ou marié à Sundarī), lorsque le Buddha, par un stratagème, l'entraîne au Nyagrodhārāma, près de Kapilavastu, et le fait ordonner de force par Ānanda. Le souvenir de son épouse continue de hanter Nanda qui essaye de s'échapper du couvent ; sa tentative échoue piteusement. Pour le guérir de cet amour, le Buddha le transporte chez les dieux Trāyastriṃśa et lui montre les nymphes célestes incomparablement plus belles que Janapadakalyāṇī ; il lui promet une de ces nymphes s'il s'engage à demeurer au couvent sa vie durant. Nanda y consent volontiers. Le Buddha retourne avec lui au Jetavana et raconte toute l'histoire aux disciples ; Nanda doit essuyer les sarcasmes de ses confrères. Il finit par renoncer à ses amours et atteint rapidement l'état d'Arhat. Déjà au cours d'une existence antérieure, alors qu'il était un âne, Nanda s'était laissé atteler par son maître, le marchand Kappaṭa, qui lui avait promis une ânesse en récompense.

La geste de Nanda est une des plus célèbres de la « Légende dorée » du Bouddhisme. Les artistes de l'Andhra qui l'ont représentée à Nāgārjunikoṇḍa et à Amarāvatī — patrie probable de Nāgārjuna — avaient pour elle une préférence marquée. — Il est facile de la reconstituer dans son entier en rapprochant les diverses sources où cette légende est consignée en tout ou en partie :

Sources pâlies : Vinaya, I, p. 82 ; Udāna, III, 2, p. 21-24 (tr. SEIDENSTÜCKER, p. 34-38) ; Nidānakathā, p. 91 (tr. RH. D., *Buddhist Birth Stories*, p. 128) ; Saṃgāmāvacarajātaka dans Jātaka, II, p. 92-94 ; Dhammapadaṭṭha, I, p. 96-105 (tr. BURLINGAME, *Buddhist Legends*, I, p. 217-223) ; Theragāthā, v. 157-158 (tr. Rh. D., *Brethren*, p. 126-127) ; Manoratha, I, p. 315-318.

Sources sanscrites : Saundarānanda d'Aśvaghoṣa, éd. et tr. de E. H. JOHNSTON, Oxford-Londres, 1928-1932 ; Avadānakalpalatā, N° X : Sundarīnandāvadāna, t. I, p. 308-351.

Sources chinoises : P'ou yao king, T 186, k. 8, p. 536 b-c ; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 56, p. 911 b-914 b (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 369-378) ; Tsa pao tsang king, T 203 (n° 96), k. 8, p. 485 c-486 c (tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 87-94) ; Tch'ou yao king, T 212, k. 24, p. 739 b-740 a ; Che kia p'ou, T 2040, k. 2 p. 59 c-61 b (qui reprend le P'ou yao king).

Sources tokhariennes : SIEG et SIEGLING, *Tocharische Sprachreste*, n° 89-143, p. 51-74.

Iconographie : Gandhāra : FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 464-473, fig. 234-238. — Amarāvatī : BURGESS, *The Buddhist Stūpas of Amarāvatī and Jaggayyapeṭa*, pl. XLI, 5 ; A. FOUCHER, *Les sculptures d'Amarāvatī*, RAA, t. V, 1928, p. 22, pl. XI, 1 ; A. K. *Coomaraswamy*, Rūpam, nos 38-39 (April-July, 1929), p. 73, fig. 5. — Nāgārjunikoṇḍa : J. PH. VOGEL, *The Man in the Well and some other subjects illustrated at N.*, RAA, t. XI, 1937, p. 115-118, pl. XXXIV-XXXV. — Ajaṇṭā, cave XVI.

Nanda était connu pour sa beauté : il avait un corps couleur d'or, possédait trente marques du Grand homme et sa taille n'était inférieure que de quatre doigts à celle du Buddha. Ces avantages étaient la récompense de ses mérites antérieurs. Voir ci-dessous, k. 4, p. 92 a.

[1] Ce récit est extrait du Vinaya des Sarvāstivādin, Che song liu, T 1435, k. 61, p. 463 c-464 a : Le Buddha résidait à Śrāvastī. Un Vaiśya invita le Buddha et le

manda à Rāhula : « Pourquoi [es-tu] si maigre *(kṛśa)* ? » Rāhula répondit au Buddha par cette stance :

Qui mange de l'huile *(taila)*, gagne des forces ;
Qui mange du beurre *(ghṛta)*, gagne de belles couleurs ;
Qui mange de mauvais légumes, n'a ni couleurs ni force.
Le Vénérable Bhagavat doit le savoir.

Saṃgha à manger chez lui le lendemain. Le Buddha accepta en gardant le silence. Le Vaiśya ayant compris que le Buddha acceptait en gardant le silence, se leva de son siège, se prosterna aux pieds du Buddha et s'en retourna. Durant la nuit il prépara toutes sortes d'aliments. Levé de bon matin, il disposa des sièges et envoya un messager dire au Buddha : « Le repas est prêt. Le Sage connaît le temps ». La Communauté *(saṃgha)*, munie de ses vêtements et de ses bols à aumône *(pātracīvaram ādāya)*, entra dans la maison du Vaiśya, mais le Buddha s'arrêta au monastère *(vihāra)* pour y prendre son repas. Le Vaiśya voyant la communauté bien installée, procéda aux ablutions, plaça devant les Anciens *(sthavira)* des mets abondants et excellents, mais ne distribua aux moines récemment ordonnés *(navabhikṣu)* et aux novices *(śrāmaṇera)* que du riz *(śāli)* cuit de seize jours, une méchante bouillie de sésame *(hou ma = tila)*, et des légumes cuits. Ayant donné aux Vaiśya et à la communauté des mets abondants et excellents, il procéda aux [secondes] ablutions, prit un siège bas et, en présence du Saṃgha, s'assit pour écouter la loi. Lorsque le sthavira Śāriputra eut prêché la loi, il se leva de son siège et s'en alla. A cette époque Rāhula était encore novice. Après avoir mangé, il se rendit auprès du Buddha et, s'étant prosterné à ses pieds, il s'assit de côté. Les Buddha ont l'habitude, après le repas des Bhikṣu, de leur demander si la nourriture était suffisante. Aussi le Buddha demanda-t-il à Rāhula : « Le repas du Saṃgha était-il suffisant ? » Rāhula répondit : « Pour ceux qui en ont eu, c'était suffisant ; pour les autres, c'était insuffisant. » Le Buddha lui demanda : « Pourquoi dis-tu cela ? » Rāhula répondit : « Devant les Vaiśya et les Anciens *(sthavira)* on a placé des mets nombreux et excellents en abondance, mais aux moines récemment ordonnés *(navabhikṣu)* et aux novices *(śrāmaṇera)* on n'a donné que du riz cuit de seize jours, une méchante bouillie de sésame et des légumes cuits ». A ce moment-là, Rāhula était maigre et débile. Le Buddha qui le savait demanda à Rāhula : « Pourquoi estu si maigre et si débile ? » Rāhula répondit par cette stance :

Qui mange de l'huile *(taila)*, gagne des forces ;
Qui mange du beurre *(ghṛta)*, gagne de belles couleurs ;
Qui mange du sésame et de mauvais légumes, n'a ni couleurs ni force.
Le Buddha, dieu parmi les dieux, doit le savoir.

Le Buddha, qui le savait, demanda à Rāhula : « Dans cette communauté, qui était l'Ancien ? » Rāhula répondit : « C'était l'*upādhyāya* Śāriputra. » Le Buddha dit : « Le bhikṣu Śāriputra n'avait pas le droit de manger [mieux que les autres] ». Lorsque l'āyuṣmat Śāriputra eut appris que le Buddha avait dit qu'il n'avait pas le droit de manger, il vomit sa nourriture et sortit. Jusqu'à la fin de sa vie il refusa toute invitation à dîner et tout don au Saṃgha. Il n'acceptait plus que les aliments mendiés. Les notables et les Vaiśya désiraient pourtant donner des repas à la communauté. Voulant que Śāriputra entre chez eux, ils dirent au Buddha : « Nous voudrions que le Buddha donne l'ordre à Śāriputra d'accepter encore nos invitations ». Le Buddha leur répondit : « Ne cherchez pas à ce que Śāriputra accepte

Le Buddha demanda à Rāhula : « Dans cette communauté, qui est le doyen *(sthavira)* ? » Rāhula répondit : « C'est l'*upādhyāya*

encore vos invitations. Śāriputra a une nature [entêtée]. Il garde ce qu'il a accepté et abandonne ce qu'il a rejeté. Śāriputra n'ira plus chez vous. Cette nature entêtée qu'il a aujourd'hui, il l'avait déjà autrefois. Écoutez donc. Au temps des générations passées, le roi d'un royaume fut piqué par un serpent venimeux ; un maître qui savait guérir les morsures venimeuses fit la conjuration *chö k'ie lo (chāgala*, du bouc) et obligea le serpent venimeux à venir ; il avait disposé auparavant un grand feu ; il dit au serpent venimeux : « Préférez-vous entrer dans ce brasier ou ravaler votre venin ? » Le serpent venimeux fit cette réflexion : « Puisque ma salive est épuisée, à quoi me sert la vie ? C'est pourquoi, en ce qui concerne la proposition de reprendre ce que j'ai craché, je ne saurais ravaler cela ; je préfère mourir en entrant dans le brasier ». Ayant fait cette réflexion, il se précipita dans le feu. — Le Buddha dit aux gens assemblés : « Ce serpent, c'est maintenant Śāriputra : cet homme, dans ses existences passées, gardait ce qu'il avait accepté et abandonnait ce qu'il avait rejeté ; maintenant aussi il agit de même. »

Le même récit se retrouve encore dans le Wou fen liu, Vinaya des Mahīśāsaka, T 1421, k. 27, mais en deux morceaux séparés. Les doléances de Rāhula au Buddha sont rapportées p. 179 b-c, tandis que l'apologue du serpent qui se jeta dans le feu est consigné à la page 173 c. Ce dernier est traduit dans CHAVANNES, *Contes*, II, p. 349-350.

Le Visavantajātaka de la collection pâlie (Jātaka, n° 69, I, p. 310) rapporte également l'apologue du serpent comme preuve de l'entêtement de Śāriputra, mais l'introduction est toute différente : Des gens avaient apporté au monastère des gâteaux de farine et, lorsque les moines présents en eurent mangé, on proposa de conserver les restes pour les absents. Ainsi fut fait, mais un jeune collègue de Śāriputra, arrivé trop tard, ne trouva plus sa part : Śāriputra l'avait mangée. Dans sa confusion, ce dernier jura de ne plus jamais manger de gâteaux de farine *(ito paṭṭhāya piṭṭhakhādaniyaṃ na khādissāmi)*. Le Buddha pour donner un exemple de l'entêtement de Śāriputra, raconte alors l'apologue du serpent, dont voici le texte en pâli :

Atīte Bārāṇasiyaṃ Brahmadatte rajjaṃ kārente Bodhisatto pi visavejjakule nibbattitvā vejjakammena jīvikaṃ kappeti. Ath' ekaṃ janapadamanussaṃ sappo ḍasi. Tassa ñātakā pamādaṃ akatvā khippaṃ vejjaṃ ānayiṃsu. Vejjo āha : « kin tāva osadhena paribhāvitvā visaṃ harāmi daṭṭhasappaṃ āvāhetvā daṭṭhaṭṭhānato ten' eva visaṃ ākaḍḍhāpemīti » āha. « Sappaṃ āvāhetvā visaṃ ākaḍḍhāpehīti ». So sappaṃ āvāhetvā « tayā ayaṃ daṭṭho » ti āha. « Āma mayā » ti. « Tayā daṭṭhaṭṭhānato tvaṃ yeva mukhena visaṃ ākaḍḍhāhīti ». « Mayā ekavāraṃ jahitavisakaṃ puna na gahitapubbaṃ, nāhaṃ mayā jahitavisaṃ kaḍḍhissāmīti ». So dārūni āharāpetvā aggiṃ katvā āha : « sace attano visaṃ nākaḍḍhasi imaṃ aggiṃ pavisā » 'ti. Sappo « api aggiṃ pavisissāmi na c'attanā ekavāraṃ jahitaviṣam paccāvamissāmīti » vatvā imaṃ gātham āha :

Dhi-r-atthu taṃ visaṃ vantaṃ yam ahaṃ jīvitakāraṇā
vantaṃ paccāvamissāmi, matam me jīvitā varan ti.

Evañ ca pana vatvā aggiṃ pavisituṃ pāyāsi. Atha naṃ vejjo nivāretvā naṃ purisaṃ osadhehi ca mantehi ca nibbisaṃ ārogaṃ katvā sappassa sīlāni datvā « ito paṭṭhāya mā kañci viheṭhehīti » vissajjesi.

Śāriputra »[1]. Le Buddha dit : « Śāriputra mange des aliments impurs *(aviśuddhāhāra)* ». Alors Śāriputra, qui s'était retourné et avait entendu ces paroles, cracha aussitôt ses aliments et fit le serment suivant : « A partir d'aujourd'hui je n'accepterai plus **71 a**
d'invitation *(adhyeṣaṇā)* » Alors le roi *Po sseu ni* (Prasenajit) et l'*āyuṣmat Siu ta to* (Sudatta) [2] s'approchèrent de Śāriputra et lui dirent : « Le Buddha n'accepte pas d'invitation sans raison. Le vénérable Śāriputra, lui non plus, n'accepte pas d'invitation. Comment nous, laïcs *(avadātavasana)*, obtiendrons-nous la grande pureté de foi *(śraddhāviśuddhi)* ? » Śāriputra répondit : « Mon Grand Maître, le Buddha, a dit que je mangeais des aliments impurs. Désormais, je n'accepte plus d'invitation ». Alors, Prasenajit, etc., s'approchèrent du Buddha et lui dirent : « Le Buddha n'accepte jamais d'invitation et Śāriputra non plus. Comment notre esprit pourrait-il gagner une grande foi *(śraddhā)* ? Nous voudrions que le Buddha ordonnât à Śāriputra d'accepter à nouveau les invitations ». Le Buddha répondit : « Chez Śāriputra, les décisions sont fermes. Il est impossible de les modifier ». Alors le Buddha [pour expliquer l'entêtement de Śāriputra] cita cet épisode d'une de ses vies antérieures *(jātakanidāna)* :

« Il y avait autrefois, dans un pays, un roi qui fut mordu par un serpent *(sarpa)* venimeux. Comme le roi allait mourir, on appela des médecins pour remédier au poison. Les médecins dirent : « Il faut que le serpent ravale lui-même jusqu'à la dernière goutte [le poison qu'il a inoculé] ». Alors les médecins, à l'aide de formules magiques *(mantra)*, attirèrent auprès du roi le serpent qui l'avait mordu, puis, amassant du combustible, ils y mirent le feu et donnèrent l'ordre au serpent de ravaler son poison ou, sinon, d'entrer dans le feu. Le serpent venimeux se dit : « Comment pourrais-je ravaler le poison que j'ai une fois craché ? Je préfère encore la mort ! » Réflexion faite, il persista dans sa décision et entra dans le feu. Ce serpent n'était autre que Śāriputra : d'âges en âges, ses décisions furent fermes *(dhruva)* et inébranlables *(acala)* ».

A son tour, l'āyuṣmat *Pi ling k'ia p'o ts'o* (Pilindavatsa) souffrait toujours de maux d'yeux. Pour mendier sa nourriture *(piṇḍapāta)*, il traversait régulièrement le Gange *(gaṅgā)*. Arrivé au bord du

[1] En effet Śāriputra avait ordonné Rāhula (Vinaya, I, p. 82) et l'avait initié aux pratiques ascétiques (Mahārāhulovādasutta dans Majjhima, I, p. 421 sq. et Tseng yi a han, T 125, k. 7, p. 581 c).

[2] Autrement dit, Anāthapiṇḍada.

Gange, il faisait claquer les doigts et disait [au Gange] : « Vatsala (petit esclave) ! arrête-toi, ne coule plus ». Puis, entre deux murs [d'eau], il traversait le fleuve et allait mendier sa nourriture. La divinité du Gange vint trouver le Buddha et lui dit : « Le disciple du Buddha, Pilindavatsa, m'insulte toujours en me disant : Vatsala, arrête-toi, ne coule plus ». Le Buddha dit à Pilindavatsa : « Confesse ta faute *(deśanā kāraṇīyā)* à la divinité du Gange ». Alors Pilindavatsa, joignant les mains, dit à la divinité du Gange : « Vatsala (petit esclave), ne t'irrite pas. Je confesse ma faute ». Alors la grande Assemblée se moqua de lui : « Pourquoi, en lui confessant ta faute, l'insultes-tu encore [en l'appelant Vatsala] ? » Le Buddha dit à la divinité du Gange : « Vois-tu ce Pilindavatsa, les mains jointes, qui te confesse sa faute ? Il s'excuse et ce n'est pas par mépris *(avamāna)* qu'il t'interpelle ainsi. Sache que ce n'est pas sa faute. Cet homme, durant cinq cents existences, a toujours pris naissance dans une famille de brâhmanes ; toujours hautain, il vilipendait les autres hommes. Il a conservé le langage qu'il employait autrefois, mais son cœur est sans mépris »[1].

[1] Source probable : Mo ho seng k'i liu, T. 1425, k. 30, p. 467 c. — Dans les sources pâlies, ce sont les moines, ses confrères, que Pilindavaccha saluait du nom d'esclave *(vasala)*. Cf. Udāna, III, 6, p. 28-29 (tr. SEIDENSTÜCKER, p. 43) ; Dhammapadaṭṭha, IV, p. 181-182 (tr. BURLINGAME, *Legends*, III, p. 300-301) ; Manoratha, I, p. 276-278. Voici le récit de l'Udāna :

evam me sutaṃ. ekaṃ samayaṃ bhagavā Rājagahe viharati Veḷuvane Kalandakanivāpe. tena kho pana samayena āyasmā Pilindavaccho bhikkhū vasalavādena samudācarati. atha kho sambahulā bhikkhū yena bhagavā ten' upasaṅkamiṃsu, upasaṅkamitvā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdiṃsu, ekamantaṃ nisinnā kho te bhikkhū bhagavantaṃ etad avocuṃ : āyasmā bhante Pilindavaccho bhikkhū vasalavādena samudācaratī' ti. atha kho bhagavā aññataraṃ bhikkhuṃ āmantesi : ehi tvaṃ bhikkhu, mama vacanena Pilindavacchaṃ bhikkhuṃ āmantehi : satthā taṃ āvuso Pilindavaccha āmantetī 'ti. evam bhante 'ti kho so bhikkhu bhagavato paṭissutvā yen' āyasmā Pilindavaccho ten' upasaṅkami, upasaṅkamitvā Pilindavacchaṃ etad avoca : satthā taṃ āvuso āmantetī'ti. evam āvuso 'ti kho āyasmā Pilindavaccho tassa bhikkhuno paṭissutvā yena bhagavā ten' upasaṅkami, upasaṅkamitvā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi, ekamantaṃ nisinno kho āyasmantaṃ Pilindavacchaṃ bhagavā etad avoca : saccaṃ kira tvaṃ Vaccha bhikkhū vasalavādena samudācarasī 'ti. evam bhante 'ti. atha kho bhagavā Pilindavacchassa pubbenivāsaṃ manasikaritvā bhikkhū āmantesi. mā kho tumhe bhikkhave Vacchassa bhikkhuno ujjhāyittha. na bhikkhave Vaccho dosantaro bhikkhū vasalavādena samudācarati. Vacchassa bhikkhave bhikkhuno pañca jātisatāni abbokiṇṇāni brāhmaṇakule paccājātāni : so tassa vasalavādo dīgharattaṃ ajjhāciṇṇo. ten' āyaṃ Vaccho bhikkhū vasalavādena samudācaratī 'ti. atha kho bhagavā etam atthaṃ viditvā tāyaṃ velāyaṃ imaṃ udānaṃ udānesi :

yamhi na māyā vattati na māno, yo khīṇalobho amamo nirāso paṇunnakodho abhinibbutatto, so brāhmaṇo so samaṇo sa bhikkhū 'ti.

Ainsi les Arhat, bien qu'ils aient détruit les entraves *(saṃyojana)*, en conservent encore les traces *(vāsanā)*. Mais les Buddha Bhagavat, qu'on leur taillade le bras avec un couteau ou qu'on l'oigne de santal *(candana)*, ne sourcillent pas et leur cœur est sans haine **71 b** *(dveṣa)* comme sans amour *(anunaya)*, car ils ont définitivement effacé les traces [des passions].

La brāhmaṇī *Tchan tchö* (Ciñcā), avec son disque en bois, calomniait le Buddha et, au milieu de la grande assemblée *(mahāsaṃgha)* lui disait : « Tu m'as rendue enceinte. Pourquoi me refuses-tu sans pitié des vêtements *(vastra)* et de la nourriture *(āhāra)* ? » Elle faisait cela sans vergogne *(lajjā)* pour tromper les autres. Au même moment, les cinq cents maîtres brâhmanes, levant la main s'écriaient : « C'est la vérité, nous connaissons cette affaire ». En cette circonstance, le Buddha ne changea pas de couleur et n'eut pas la couleur de la honte. Lorsque cette ruse fut découverte, la terre eut un grand tremblement et les Deva honorèrent le Buddha en l'accablant de louanges et de fleurs. Mais lorsque les Deva célébrèrent les qualités du Buddha, celui-ci ne prit pas la couleur de la joie [1].

[1] Selon le Dhammapadaṭṭha, des docteurs hérétiques, voulant perdre le Buddh de réputation, s'adressent à une jeune religieuse de leur secte, Ciñcā, qui fein d'aller passer ses nuits au couvent du Buddha et déclare à qui veut l'entendre qu'elle a partagé la chambre de Gautama. Elle va jusqu'à contrefaire la grossesse en s'enveloppant le ventre de linges *(pilotika)*, puis en s'attachant sur le giron un disque de bois *(dārumaṇḍalika)*. Elle pénètre dans l'assemblée où le Buddha est en train de prêcher la loi, et lui reproche amèrement de l'abandonner et de se désintéresser de l'enfant qui va naître. Le Buddha garde son calme : « Si ce que tu dis est vrai ou faux, ma sœur, moi et toi nous sommes seuls à le savoir ». Au même moment, Indra paraît accompagné de quatre Devaputra. Ceux-ci se transforment en souris *(mūsika)* et rongent les cordes qui retenaient le disque de bois. La chute du disque découvre la ruse de Ciñcā qui s'enfuit honteusement, poursuivie par la foule. La terre s'ouvre sous ses pas, une flamme l'enveloppe tout entière et elle est précipitée au fond des enfers. — Les autres recensions de ce récit présentent des divergences considérables. *Ciñcā māṇavikā*, aussi nommée *Chaṇḍamanā*, la fière, *Hao-cheou*, belle-tête, ou la *Femme à plusieurs langues*, est tantôt une religieuse hérétique, disciple de Keśakambala, tantôt une nonne bouddhiste dévoyée. Dans certaines sources elle ne subit aucun châtiment, dans d'autres elle est précipitée dans les enfers ; dans un récit enfin, elle est condamnée à être brûlée, mais le Buddha intercède pour elle, et elle est simplement bannie. Cf. Dhammapadaṭṭha, III, p. 178-183 (tr. BURLINGAME, *Legends*, III, p. 19-23 ; KERN, *Histoire*, I, p. 161-164) ; Jātaka, III, p. 298 ; IV, p. 187-189 ; Apadāna, I, p. 299 ; Itivuttaka Comm. I, p. 69 ; Udāna Comm., p. 263 sq. ; Cheng king, T 154 (nº 9), k. 1, p. 76 a-b ; Hing k'i hing king, T 197 (nº 8), k. 2, p. 170 c ; Pen k'i king, T 199, p. 201 c 10 ; Ta pao tsi king, T 310, k. 28, p. 154 c 18 ; P'ou sa tch'ou t'ai king, T 384, k. 7, p. 1055 c ; Ken pen

Et lorsqu'il mangea du blé de cheval [ou orge, *yava*], le Buddha n'éprouva aucun chagrin [1], mais lorsque le roi des dieux *(devarāja)*

chouo... yao che, T 1448, k. 18, p. 95 b ; Fa hien tchouan, T 2085 (tr. LEGGE, p. 60) ; Hiuan-tsang, *Si yu ki*, T 2087, k. 6, p. 900 a (tr. BEAL, II, p. 9 ; WATTERS, *Travels*, I, p. 392).

Selon certaines théories que le Mppś combat, la calomnie de Ciñcā serait une des punitions des neuf péchés du Buddha, cf. ci-dessous, k. 9, p. 121 c.

Voir l'article de L. FEER, *Ciñcā-māṇavikā Sundarī*, JA, Mars-Avril, 1897, p. 288-317.

[1] La douzième année de son ministère, le Buddha reçut la visite d'un brâhmane, nommé Verañja dans les sources pâlies, Verañja et, plus fréquemment, Agnidatta, dans les sources chinoises. Il désirait savoir pourquoi le Buddha ne saluait pas les moines âgés et, après lui avoir posé une série de questions, invita le Buddha et ses moines à passer la saison des pluies à Verañjā (cf. Vinaya, III, p. 1-6 ; Aṅguttara, IV, p. 173-179 ; Tchong a han, T 26 (nº 157), k. 40, p. 679 b-680 b).

Lorsque le Buddha, accompagné de 500 moines, se rendit à Verañjā, le brâhmane qui était en même temps le roi de la région, ne le reçut pas dans son palais. Il était trop occupé par ses plaisirs et, selon certaines sources, Māra avait troublé son esprit. Comme la famine régnait, les moines revenaient le bol vide de leurs tournées d'aumône. Des marchands de chevaux *(aśvavaṇij-)* leur fournirent du « blé de cheval » *(ma me)* selon l'expression chinoise, des « grains séchés, mesurés en pattha » *(pattha-patthamūlaka)* selon les sources pâlies. Durant trois mois, les moines durent se contenter de cette nourriture grossière, mais lorsque le Buddha en mangeait, les dieux conféraient de la saveur *(ojā)* à chacune de ses bouchées. Au bout de trois mois le Buddha avertit Verañja, *alias* Agnidatta, de son départ. Ce dernier s'excusa de son manque d'hospitalité, offrit aux moines un grand festin et remit un cadeau à chacun d'eux. — Selon l'Apadāna, I, p. 300, le Buddha fut condamné à manger de l'avoine pendant trois mois, parce que, au cours d'une de ses existences antérieures, au temps du Buddha Phussa, il avait empêché des moines de manger du riz et leur avait conseillé de l'avoine.

Ce récit se retrouve dans plusieurs textes, mais avec des divergences notables. — Sources pâlies : Vinaya, III, 1-11 (tr. HORNER, I, p. 1-21) ; Dhammapadaṭṭha, II, p. 153-157 (tr. BURLINGAME, *Legends*, II, p. 193-194) ; Cullasukajātaka (Jātaka 430, III, p. 494-495) ; Apadāna, I, p. 300, v. 25-26 ; Milinda, p. 231 ; Samantapāsādikā, I, p. 176 sq. ; Suttanipāta Comm., I, p. 154 ; Udāna Comm., p. 265. — Sources chinoises : Dans les Vinaya, Che song liu, T 1435, k. 26, p. 187 b-189 a ; Wou fen liu, T 1421, k. 1, p. 1-2 ; Sseu fen liu, T 1428, k. 1, p. 568 c-569 c ; Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 18, p. 96 a 13-14. Voir aussi Ta fang pien fo pao ngen king, T 156, k. 3, p. 137 a 6-7 ; Tchong pen k'i king, T 196 (nº 15), k. 2, p. 162 c-163 c ; Hing k'i hing king, T 197 (nº 9), k. 2, p. 172 a-c ; Ratnakūṭa dans Ta pao tsi king, T 310, k. 28, p. 154 c 20-21 ; P'ou sa tch'ou t'ai king, T 384, k. 7, p. 1056 a ; Ta tche tou louen, T 1509, k. 9, p. 121 c ; k. 27, p. 261 a ; k. 38, p. 341 b ; King liu yi siang, T 2121, k. 5, p. 20 a-c.

Le même brâhmane intervient encore dans une autre anecdote que nous rencontrerons plus loin (Mppś, k. 22, p. 225 a-b) : Deux jours de suite, un brâhmane remplit de nourriture le bol du Buddha ; le troisième jour, il s'impatiente. Le Buddha, en quelques stances, lui fait l'éloge de la continuité dans le don ; le brâhmane lui remplit son bol encore une fois, mais le Buddha refuse une nourriture qui lui a été donnée comme suite à un sermon. Comme personne d'autre ne pourrait la manger, le

lui offrit [en compensation] la nourriture aux cent saveurs *(āhāra śatarasasaṃpanna)*, il n'en conçut aucune joie [1].

[Le Buddha] a une pensée unique *(ekacitta)*, sans dédoublement *(advaya)*. En toutes choses, quelles qu'elles soient — nourriture et boisson *(āhāra)*, vêtements et couvertures *(paṭavasana)*, literies et sièges *(śayanāsana)*, louange et blâme *(varṇanavijṛmbhā)*, mépris et respect *(vitaṇḍanagaurava)* — l'esprit du Buddha reste indifférent. Il est comparable à de l'or pur qui, brûlé, fondu, battu ou poli, ne présente ni augmentation ni diminution. [Au contraire] les Arhat, bien qu'ils aient brisé les liens *(bandhana)* et trouvé le Chemin *(mārga)*, gardent encore les traces *(vāsanā)* [des passions] ; c'est pourquoi ils ne peuvent être nommés Bhagavat.

Question. — Bhagavat, cela fait un nom, mais le Buddha a encore d'autres épithètes.

Réponse. — Puisque les qualités *(guṇa)* du Buddha sont innombrables *(apramāṇa)*, ses épithètes, elles aussi, sont innom-

brâhmane la jette dans de l'eau qui se met à bouillir aussitôt; frappé par ce miracle, il devient croyant.

Le Mppś *(l. c.)* qui localise ce second récit à Śrāvastī dans la maison du brâhmane *P'o lo touo che* ou Bhāradvāja (nom d'un clan brahmanique célèbre : cf. MALALASEKARA, II, p. 373) semble tirer directement ses informations de la traduction partielle du Saṃyuktāgama, T 100 (n° 80), k. 4, p. 401 b-c, où le brâhmane a également pour nom *P'o lo t'ou lo chö* (Bhāradvāja). — Par contre, dans la traduction complète du Saṃyuktāgama, T 99 (n° 1157), k. 42, p. 308 a-b, le héros du récit est le brâhmane *Houo yu* (86 ; 134 et 8) de Rājagṛha. Or *Houo yu* est une traduction littérale de Agnidatta, nom du brâhmane de Verañjā. — Enfin, dans le passage correspondant du Saṃyutta pâli, I, p. 173-174, le même brâhmane a nom *Udaya*. Il résulte de tout ceci que Bhāradvāja, Agnidatta-Verañja et Udaya ne font qu'un ; Buddhaghosa s'en était déjà aperçu, qui remarque dans sa Samantapāsādikā, I, p. 111, que le vrai nom du brâhmane était Udaya, mais qu'il fut appelé Verañja parce qu'il était né et habitait à Verañjā.

En résumé, le brâhmane qui, à Verañjā, força le Buddha à manger du blé de cheval et qui, à Śrāvastī ou à Rājagṛha, finit par lui remplir son bol trois jours de suite, avait pour nom personnel *Udaya*, pour nom de clan *Bhāradvāja*, pour surnoms *Verañja* (parce qu'il était né et habitait à Verañjā), *Agnidatta* (parce que, en sa qualité de brâhmane, il rendait un culte au feu).

Notons enfin que le Mahāvastu (III, p. 108, l. 17-109, l. 4) met dans la bouche d'Udāyin les stances qui sont adressées à Udaya dans le Saṃyutta, I, p. 174. C'est probablement une erreur.

[1] Les dieux augmentaient souvent la valeur nutritive *(ojā)* de la nourriture du Buddha, cf. Milinda, p. 231 : *sabbakālaṃ, bhante Nāgasena, Tathāgate bhuñjamāne devatā dibbaṃ ojaṃ patte ākiranti.* Et le Milinda rappelle qu'ils soutinrent ainsi la santé du Buddha à Verañjā. Voir aussi Majjhima, I, p. 245 ; Lalitavistara, p. 264, où les dieux proposent au Bodhisattva de lui introduire de la vigueur par les pores : *te romakūpair ojaḥ prakṣepsyāmaḥ.*

brables. Ces épithètes renferment toute sa grandeur, car les hommes la comprennent de multiple façon. Le Buddha possède encore d'autres noms : il est nommé Tathāgata, etc.

Tathāgata [1].

Pourquoi est-il nommé *To t'o a k'ie t'o (tathāgata)* ?

1. Il prêche les caractères des Dharma *(dharmalakṣaṇa)* de la façon *(tathā)* dont il les a compris *(gata)*.

2. De la façon dont les Buddha [antérieurs] s'en sont allés par le chemin de la sécurité *(yogakṣemamārga)*, ainsi *(tathā)* le Buddha [actuel] s'en est allé *(gata)* et n'ira plus à de nouvelles existences *(punarbhava)* [2]. C'est pourquoi il est nommé Tathāgata.

[1] Huit explications dans Buddhaghosa, Sumaṅgala, I, p. 59-67. — Plusieurs tentatives d'interprétation dans les auteurs modernes. E. W. Hopkins, *Buddha as Tathāgata*, Americ. J. of Philol., XXXII, 1911, p. 205-209, signale l'emploi épique de *tathāgata*, « in so (grievous) a condition », « aussi bien que mort », « mort ». — R. Chalmers, *Tathāgata*, JRAS, 1898, p. 113-115, fait remarquer que cette épithète ne s'applique pas uniquement au Buddha. — Rhys Davids, *Dialogues*, I, p. 73 ; II, p. 2, signale la confusion qui règne entre les deux conceptions, Buddha et Arhat. — R. O. Franke, WZKM, IX, p. 347, n. 1 ; traduit d'abord : « zur Wahrheit gelangt » ; mais dans son étude sur le Tathāgata *(Dīghanikāya in Auswahl* Göttingen, 1913, 287-301) : « der so Gegangene », « derjenige, der diesen Weg zurückgelegt hat ». — C. Rhys Davids, *Manual of Psychological Ethics*², London, 1923, p. 270 : « he who has won truth ». Dans son *Manual of Buddhism for advanced students*, London, 1932, p. 116, elle remarque qu'au début, Tathāgata ne désigne pas spécialement Śākyamuni, mais un disciple quelconque. — M. Walleser, *Zur Herkunft des Wortes Tathāgata*, Taishô Daigaku Gakuhô, Avril 1930, p. 21-33 : Tathāgata selon l'interprétation de Buddhaghosa (qui glose *sattva*) signifie « Mensch » ou « Lebewesen » dans la pensée vulgaire, et il vaut mieux traduire par « Wiedergekehrter » ou par « Vollendeter ». — L. de La Vallée Poussin, *Dogme et Philosophie*, Paris, 1930, p. 169 : Dans le Bouddhisme classique, le Buddha est qualifié *arhat*, mais le mot *arhat* désigne aussi le disciple qui a obtenu la sainteté. Par contre le disciple, l'Arhat, n'est jamais qualifié de Buddha. — E. J. Thomas, *Tathāgata and Tathāgaya*, BSOS, VIII, p. 781-788 : Les termes *tathāgata, arhat*, sont antérieurs à Śākyamuni et au Bouddhisme. Tathāgata est la sanskritisation d'une forme prâkrite qui n'a rien à voir avec *tathā* et *gata*. Avant les étymologistes singhalais, on ne songeait pas à expliquer, par le sanskrit ou le pâli, ces mots qui ne sont peut-être pas ariens. — Les traductions chinoises et tibétaines de l'épithète « Tathāgata » méritent aussi de retenir l'attention. Pour les équivalents chinois, U. Wogihara, *Étymologie et signification du mot Tathāgata* (en japonais), Taishô Daigaku Gakuhô, Avril, 1930 ; pour les équivalents tibétains, F. O. Schrader, *On some Tibetan Names of the Buddha*, IHQ, IX, 1933, p. 46-48.

[2] Cf. Sumaṅgala, I, p. 60-62 (deuxième explication).

ARHAT [1].

Le Buddha est encore nommé *A lo ho (Arhat)*. Pourquoi est-il nommé Arhat ?

1. *Ara* signifie ennemi (ari) et *hat* veut dire tuer (han). L'expression signifie donc « tueur d'ennemis » [2]. Des stances disent :

Le Buddha a la patience *(kṣānti)* pour cuirasse *(varman)*,
L'énergie *(vīrya)* pour casque *(śīrṣaka)*,
La moralité *(śīla)* pour grand cheval *(mahāśva)*,
L'extase *(dhyāna)* pour arc *(dhanus)*,
La sagesse *(prajñā)* pour flèches *(śara)*.
A l'extérieur, il détruit l'armée de Māra *(mārasenā)*.
A l'intérieur, il détruit les passions *(kleśa)*, ses ennemies.
Il est nommé Arhat.

2. En outre *A* marque la négation et *rahat* veut dire naître. L'expression signifie donc « non-né ». Les germes *(bīja)* de la pensée du Buddha *(buddhacitta)* « ne naissent pas » dans le champ des renaissances *(punarbhavakṣetra)*, car, chez lui, l'ignorance *(avidyā)* est dissoute.

3. Enfin, *Arhat* signifie digne *(arhat)* de recevoir un culte *(pūjā)*. Chez le Buddha les entraves *(saṃyojana)* sont coupées, il a obtenu l'omniscience *(sarvajñatā)* ; donc il mérite de recevoir le culte *(pūjā)* de tous les êtres du ciel et de la terre. C'est pourquoi le Buddha est nommé Arhat [3]. **71 c**

SAMYAKSAṂBUDDHA.

Il est encore nommé *San miao san fo t'o (samyaksaṃbuddha)*. Pourquoi ?

[1] Comparer les explications de Buddhaghosa, Sumaṅgala, I, p. 146 ; Visuddhimagga, I, p. 198 : *Tattha ārakattā arīnaṃ arānañ ca hatattā paccayādīnaṃ arahattā pāpakaraṇe rahābhāvā ti imehi tāva karaṇehi so Bhagavā arahan ti veditabbo* « parce qu'il est éloigné *(āraka)* [des passions], parce qu'il a détruit les ennemis *(ari)* [c'est-à-dire les passions], parce qu'il a brisé les rayons *(ara)* [de la roue des existences], parce qu'il est digne *(araha)* de recevoir les objets nécessaires, parce qu'il se tient à l'écart des mauvaises actions, pour toutes ces raisons le Bienheureux est nommé Arahant ». Voir aussi Majjhima, I, p. 280 ; Aṅguttara, IV, p. 145.

[2] Cf. Visuddhimagga, p. 198 : *Te ca anena kilesārayo maggena hatā ti arīṇaṃ hatattā pi arahaṃ.*

[3] Ibid., p. 201 : *Aggadakkhiṇeyyattā ca cīvarādipaccaye arahati pūjāvisesañ ca, ten' eva ca uppanne Tathāgate ye keci mahesakkhā devamanussā na te aññattha pūjaṃ karonti.* — Étymologiquement c'est la seule explication valable.

1. *Samyak* signifie parfaitement, *sam* pleinement et *budh* connaître. L'expression signifie donc : « celui qui, parfaitement et pleinement, connaît tous les Dharma » [1].

Question. — Comment les connaît-il parfaitement et pleinement ?

Réponse. —

Il connaît la douleur *(duḥkha)* comme douleur *(duḥkhalakṣaṇa)*,
Il connaît l'origine *(samudaya)* comme origine,
Il connaît la destruction *(nirodha)* comme destruction,
Il connaît le Chemin *(mārga)* comme Chemin.

Il est donc nommé Samyaksaṃbuddha.

2. En outre, il sait que tous les Dharma sont réellement inaltérables *(abhedya)*, sans augmentation ni diminution. Pourquoi sont-ils inaltérables ? Quand le fonctionnement de la pensée *(cittapravṛtti)* est arrêté *(sthita)* et détruit *(niruddha)*, quand le chemin du discours *(abhilāpamārga)* est coupé, il comprend que les Dharma sont immobiles *(acala)* [2], comme le Nirvāṇa lui-même. C'est pourquoi il est nommé Samyaksaṃbuddha.

3. Enfin, le langage *(adhivacana)* de tous les univers *(lokadhātu)* des dix régions *(daśadiś)*, le langage des êtres *(sattva)* contenus dans les six destinées *(gati)*, l'histoire des existences antérieures *(pūrvajanmanidāna)* des êtres et le lieu de leur naissance *(utpādasthāna)* dans les générations futures *(anāgatajanma)*, les caractères de pensée *(cittalakṣaṇa)* de tous les êtres des dix régions, leurs entraves *(saṃyojana)*, leurs racines de bien *(kuśalamūla)* et leurs issues *(niḥsaraṇa)* : tous les Dharma de ce genre, il les connaît en détail [3]. [C'est pourquoi] il est nommé Samyaksaṃbuddha.

VIDYĀCARAṆASAṂPANNA.

Il est aussi nommé *Pi tch'e tchö lo na san pan na* *(vidyācaraṇa-*

[1] Cf. Visuddhimagga, p. 201 : *sammā sāmañ ca sabbadhammānaṃ pana buddhattā sammāsambuddho.*

[2] On sait que les écoles du Mahāyāna admettent l'équation Saṃsāra = Nirvāṇa. Cf. Madh. vṛtti, XXV, v. 19-20, p. 535 (STCHERBATSKY, *Buddhist Nirvāṇa*, p. 205 ; LAV., *Madhyamaka*, MCB, II, 1933, p. 29) ; Laṅkāvatāra, p. 42 ; Madhyāntavibhaṅga, p. 160 ; Saṃgraha, p. 127, 265.

[3] Le Buddha tire ces connaissances de ses Abhijñā. J'ai établi une petite bibliographie des Abhijñā dans Saṃgraha, p. 54*.

sampanna), c'est-à-dire doué de sciences *(vidyā)* et de pratiques *(caraṇa)* [1]. Pourquoi est-il nommé ainsi ?

Les trois sciences *(vidyā)* sont : 1. le souvenir des anciennes existences *(pūrvanivāsānusmṛti)*, 2. l'œil divin *(divyacakṣus)*, 3. la destruction des impuretés *(āsravakṣaya)* [2].

Question — Quelles différences y a-t-il entre les supersavoirs *(abhijñā)* et les sciences *(vidyā)* ? [3]

Réponse. — L'Abhijñā connaît bien les anciennes existences passées *(atītapūrvajanma)*, la Vidyā connaît les actes passés *(atītakarman)* qui en sont la cause. — L'Abhijñā sait bien que [tel être] mourra ici et renaîtra là, la Vidyā reconnaît [dans ces morts et ces naissances] le point d'aboutissement infaillible des actions *(carita)* qui en sont la cause *(hetupratyaya)*. — L'Abhijñā sait bien que [tel être] a détruit les entraves *(saṃyojana)*, mais ignore s'il naîtra à nouveau ou ne renaîtra plus ; la Vidyā sait qu'une fois les impuretés détruites *(āsravakṣaya)*, on ne renaît plus. Ces trois Vidyā [ne sont pas l'apanage exclusif du Buddha] ; elles sont [aussi] obtenues par les grands Arhat et les grands Pratyekabuddha.

Question. — S'il en est ainsi, en quoi diffèrent-ils des Buddha ?

Réponse. — Bien qu'ils possèdent ces trois Vidyā, leur science n'est pas complète *(paripūrṇa)*. Chez le Buddha, la science est complète : voilà la différence.

Question. — Qu'est-ce que la science incomplète *(aparipūrṇā vidyā)* ? qu'est-ce que la science complète *(paripūrṇā vidyā)* ?

Réponse. — Les Arhat et les Pratyekabuddha, par leur savoir des anciennes existences *(pūrvanivāsānusmṛtijñāna)*, se connaissent eux-mêmes et connaissent autrui d'une façon incomplète seulement. Certains Arhat se rappellent une, deux ou trois géné-

[1] Cf. Visuddhimagga, p. 202 : *Vijjāhi pana caraṇena ca sampannattā vijjācaraṇasampanno.* Pour les 3 *vijjā*, il renvoie au Bhayabheravasutta (Majjhima, I, p. 22) et pour les 8 *vijjā* à l'Ambaṭṭhasutta (Dīgha, I, p. 100). — Sur le dvandva *vijjācaraṇa*, Dīgha, III, p. 97, 98, 237 ; Saṃyutta, I, p. 153, 166 ; II, p. 284 ; V, p. 197 ; Aṅguttara, II, p. 163 ; IV, p. 238 ; V, p. 327 ; Suttanipāta, v. 163, 289, 442.

[2] Ce sont les trois *vidyā* conquises au cours des trois veilles de la Bodhi : Dīgha, III, p. 220, 275 ; Majjhima, I, p. 22, 248 ; Aṅguttara, V, p. 211. Le Kośa, VII, p. 108, les définit : *aśaikṣī pūrve nivāsajñānasākṣātkriyāvidyā, aśaikṣī cyutyupapādajñānasākṣātkriyāvidyā, aśaikṣī āsravakṣayajñānasākṣātkriyāvidyā.*

[3] Selon le Kośa, VII, p. 108, parmi les six Abhijñā citées par les sūtra (p. ex. Dīgha, III, p. 281) les trois dernières sont Vidyā : le souvenir des anciennes existences, l'œil divin et la destruction des impuretés.

rations, dix, cent, mille ou dix mille Kalpa, voire même 80.000
72 a Kalpa, mais au-delà [leurs souvenirs] s'arrêtent, et ils ne savent plus rien. C'est pourquoi ils ne possèdent pas dans sa plénitude la science de l'œil divin *(divyacakṣurvidyā)*. [Leur science] des générations futures *(anāgatajanma)* également [est imparfaite]. Par contre le Buddha connaît le temps de naissance *(utpāda)*, de durée *(sthiti)* et de destruction *(bhaṅga)* contenu dans un seul moment *(ekakṣaṇa)*, le temps de naissance des entraves *(saṃyojana)*, le temps de leur durée et le temps de leur destruction. Il sait quelles entraves sont tranchées durant l'adhésion religieuse relative à la douleur *(duḥkhe dharmakṣāntiḥ)* et le savoir religieux relatif à la douleur *(duḥkhe dharmajñānam)*. Il sait qu'en se libérant ainsi des entraves *(saṃyojanavimocanāt)* on obtient, en tel endroit, la délivrance des Dharma conditionnés *(saṃskṛtadharma)* et en tel autre, la délivrance des Dharma inconditionnés *(asaṃskṛtadharma)* et ainsi de suite jusqu'à l'adhésion semblable au Chemin *(mārgopamakṣānti)* et aux quinze pensées du chemin de la vision des vérités *(satyadarśanamārga)* [1]. Tout cela est ignoré des Śrāvaka et des Pratyekabuddha parce que leur temps est mesuré. C'est ainsi que le Buddha connaît l'histoire *(nidāna)* des êtres passés *(atītasattva)* et [le moment de la] destruction de leurs impuretés *(āsravakṣaya)*. Il [connaît] de la même manière le futur *(anāgata)*

[1] Le Chemin proprement dit est le chemin de l'abandon des passions *(prahāṇamārga)*. Il débute par le « chemin de la vision » *(darśanamārga)*, consistant dans la compréhension *(abhisamaya)* des quatre vérités bouddhiques. Elle comporte seize pensées, à raison de quatre pensées pour chaque vérité. Prenons par exemple la compréhension de la vérité sur la douleur *(duḥkhasatya)*. Au premier moment, l'Ārya adhère à la vérité de la douleur du Kāmadhātu par une « patience » nommée *duḥkhe dharmakṣānti*. Au second moment, il connaît cette même vérité par un savoir nommé *duḥkhe dharmajñāna*. Par le fait même, il coupe la possession *(prāpti)* d'une catégorie déterminée de passions *(kleśa)*, puis il prend possession de la destruction de ces passions. Au troisième et au quatrième moment, par une nouvelle « patience » et un nouveau savoir, il adhère à, puis saisit, la vérité de la douleur du Rūpa et de l'Ārūpyadhātu, et expulse, en deux temps, la catégorie de passions y afférentes. Le même exercice en quatre temps se répète pour les trois autres vérités, ce qui fait en tout seize moments, comportant au total huit « patiences » et huit savoirs. Au seizième moment, l'Ārya obtient le fruit d'entrée dans le courant *(srotaāpatti)* ; il est certain d'arriver à la délivrance. Mais avant d'atteindre le Nirvāṇa, il lui reste encore à parcourir le chemin de la méditation *(bhāvanāmārga)* et à détruire les passions que la vision des vérités n'avait pu extirper. — Pour plus de détails, voir LAV., *Note sommaire sur le Chemin*, Kośa, V, p. IV-XI ; *Notes sur le chemin du Nirvāṇa*, Bull. de la Cl. des Lettres de l'Ac. Roy. de Belgique, 1924, p. 282-296 ; 1925, p. 15-34 ; *Morale*, p. 93-117.

et le présent *(pratyutpanna)*. C'est pourquoi il est dit : « doué de sciences et de pratiques ».

Par pratiques *(caraṇa)*, on entend les actes corporels et vocaux *(kāyavākkarman)* [1]. Chez le Buddha seulement les actes corporels et vocaux sont parfaits *(saṃpanna)* [2] ; chez tous les autres ils présentent des défauts. Il est donc nommé Vidyācaraṇasaṃpanna.

SUGATA [3].

Il est aussi nommé *Sieou k'ie t'o* *(sugata)*. *Su* veut dire bien et *gata* signifie soit « allé », soit « parlant » (√*gad*). L'expression signifie donc le « Bien allé » ou le « Bien parlant ».

1. Le Buddha a passé par toutes sortes de profondes concentrations *(gambhīra samādhi)* et d'innombrables grandes sagesses *(apramāṇā mahāprajñā)*. Ainsi une stance dit :

> Le Buddha a l'omniscience *(sarvajñāna)* pour grand char,
> Par le noble chemin à huit branches, il est allé au Nirvāṇa.

C'est pourquoi il est nommé Sugata, bien allé.

2. Il est Sugata, bien parlant, car il prêche la loi selon le Vrai caractère *(satyalakṣaṇa)* des Dharma et sans s'attacher *(abhiniveśa)* à la loi. Considérant le degré de sagesse *(prajñābala)* de ses disciples, il utilise, pour les convertir *(pariṇāma)*, tous les moyens salvifiques *(upāya)* et la force de ses Supersavoirs *(abhijñā)*. Nul comme lui ne sait qui peut être sauvé, qui est malade ou affaibli, ce qu'il faut à chacun pour être sauvé, à qui il convient de prêcher l'aumône *(dāna)* ou la moralité *(śīla)* ou le Nirvāṇa, à qui il convient d'exposer le système *(dharma)* des Cinq éléments *(pañcaskandha)*, des Douze causes *(dvādaśahetupratyaya)* ou des Quatre vérités *(caturāryasatya)*, etc., pour l'introduire dans le Chemin.

[1] Par *caraṇa*, le Visuddhimagga, p. 202, entend : la moralité *(sīlasaṃvara)*, le contrôle des sens *(indriyesu guttadvāratā)*, la modération dans le manger *(bhojane mattaññutā)*, le zèle vigilant *(jāgariyānuyoga)*, les sept vertus *(satta saddhammā*, cf. Aṅguttara, IV, p. 3-7) et les quatre extases de la sphère matérielle *(cattāri rūpāvacarajjhānāni)*.

[2] Voir ci-dessous, k. 26, p. 247 b-c : les actes corporels, vocaux et mentaux du Buddha sont précédés du savoir et conformes au savoir *(sarvakāyavāgmanaskarma jñānapūrvaṃgama jñānānuparivarti)*. C'est là un des dix-huit attributs exclusifs du Buddha *(āveṇika buddhadharma)*.

[3] Quatre explications dans Visuddhimagga, p. 203 : *Sobhaṇagamanattā sundaraṃ ṭhānaṃ gatattā sammāgatattā sammā ca gadattā Sugato* « Il est Sugata, parce que son chemin est noble, parce qu'il va à un bel endroit, parce que sa marche est correcte et parce qu'il parle *(gad)* correctement ».

C'est sous de tels aspects qu'il connaît le degré du savoir *(jñānabala)* de ses disciples et qu'il leur prêche la loi en conséquence. C'est pourquoi il est nommé Sugata, bien parlant.

Lokavid [1].

Il est aussi nommé *Lou kia pai (lokavid)*. *Loka* signifie monde et *vid* connaître. L'expression signifie donc : « Connaisseur du monde ».

Question — Comment connaît-il le monde ?

Réponse. — 1. Il connaît deux sortes de mondes : 1. le monde animé *(sattvaloka)*, 2. le monde inanimé *(asattvaloka)*, selon leur vrai caractère *(satyalakṣaṇa)*. Il connaît le monde *(loka)*, sa cause *(hetu)*, sa destruction *(nirodha)* et le chemin supramondain. *(lokottaramārga)*.

2. En outre, son savoir du monde n'est pas comparable à un savoir vulgaire *(saṃvṛtijñāna)*, ni à un savoir hérétique *(tīrthikajñāna)* ; il sait que le monde est douloureux *(duḥkha)* parce qu'il est transitoire *(anitya)*, et non-substantiel *(anātmaka)* parce qu'il est douloureux.

3. Enfin, il sait que le monde, par son caractère, n'est ni éternel *(śāśvata)* ni non-éternel *(aśāśvata)*, ni fini *(antavat)* ni infini *(ananta)*, ni mobile *(cyuta)* ni immobile *(acyuta)*. A de tels caractères *(lakṣaṇa)*, il ne s'attache *(abhiniviśate)* pas. Pur *(viśuddha)*, éternel *(nitya)*, inaltérable *(avipraṇāśa)*, [le monde] est semblable à l'espace *(ākāśasama)*. C'est pourquoi il est nommé Lokavid.

Anuttara [2].

72 b Il est aussi nommé *A neou to lo* (*anuttara*), c'est-à-dire Sans supérieur. Pourquoi est-il Anuttara ?

1. Le Nirvāṇa est le Dharma suprême. Le Buddha, par lui-même, connaît ce Nirvāṇa ; il ne l'a pas appris d'un autre. D'ailleurs il conduit les êtres et les mène au Nirvāṇa. De même que, parmi tous les Dharma, le Nirvāṇa est sans supérieur, ainsi, parmi les êtres, le Buddha est sans supérieur.

[1] Visuddhimagga, p. 204 : *Sabbathā pi viditalokattā pana Lokavidū*. Le Buddha connaît le monde des formations *(sankhāraloka)*, le monde des êtres *(sattaloka)* et le monde de l'espace *(okāsaloka)* avec toutes ses subdivisions.

[2] Visuddhimagga, p. 207 : *Attanā pana guṇehi visiṭṭhatarassa kassaci abhāvato natthi etassa uttaro ti Anuttaro* « Il n'y a personne qui soit mieux doué de qualités que lui, personne ne le surpasse ».

2. En outre, en moralité *(śīla)*, concentration *(samādhi)* et sagesse *(prajñā)*, et dans la conversion des êtres *(sattvapariṇāmana)*, nul ne l'égale et à *fortiori* ne le dépasse. C'est pourquoi il est nommé Anuttara.

3. En outre, *A* marque la négation et *uttara* signifie réfutation. Tous les systèmes des hérétiques *(tīrthika)* peuvent être réfutés et détruits parce qu'ils sont faux *(asatya)* et impurs *(aviśuddha)*. Mais la loi du Buddha ne peut être ni réfutée ni détruite car elle échappe à toute discussion *(sarvavivādasamatikrānta)*, elle est vraie *(satya)* et pure *(viśuddha)*. C'est pourquoi il est nommé Anuttara.

PURUṢADAMYASĀRATHI [1].

Il est aussi nommé *Fou leou cha t'an miao so lo t'i (puruṣadamyasārathi)*. *Puruṣa* signifie homme, *damya* signifie à convertir et *sārathi* veut dire chef de caravane. L'expression signifie donc : « Chef de la caravane des hommes à convertir ».

1. Le Buddha avec sa grande bienveillance *(mahāmaitrī)*, sa grande pitié *(mahākaruṇā)* et son grand savoir *(mahājñāna)*, emprunte une voix tantôt douce *(ślakṣṇa)*, tantôt rude *(paruṣa)*, tantôt mitigée *(ślakṣṇaparuṣa)* pour que la caravane *(sārtha)* ne perde pas son chemin [2]. Des stances disent :

[1] Visuddhimagga, p. 207 : *Purisadamme sāretī ti Purisadammasārathi. Dameti, vinetī ti vuttaṃ hoti. Tattha purisadammā ti adantā dametuṃ yuttā tiracchānapurisā pi manussapurisā pi amanussapurisā pi.*

D'après cette explication les *puruṣa* que le Buddha convertit sont des êtres mâles, qu'il s'agisse d'animaux *(tiracchāna)*, d'hommes *(manussa)* ou d'Amanuṣya. Le Visuddhimagga donne en exemple quelques conversions d'animaux : *Apalāla* (Divyāvadāna, p. 348, 385 ; Samantapāsādikā, IV, p. 742 ; Mahāvaṃsa, XXX, v. 84 ; Hiuan tsang, tr. BEAL, I, p. 122 ; Fa hien, tr. LEGGE, p. 29 n.) ; *Cūlodara* et *Mahodara* (Mahāvaṃsa, I, v. 45 sq. ; Samantapāsādikā, I, p. 120) ; *Aggisikha* et *Dhūmasikha* (Samantapāsādikā, I, p. 120) ; Āravāla (Mahāvaṃsa, XII, v. 9-20 ; Samantapāsādikā, I, p. 65) ; *Dhanapālaka* (c'est l'éléphant *Nālāgiri* bien connu). — Conversions d'Amanuṣya, p. ex., *Ālavaka* (Sārattha, I, p. 317 ; Suttanipāta Comm. I, p. 217-240) ; *Sūciloma* et *Kharaloma* (Saṃyutta, I, p. 207 sq. ; Suttanipāta, II, 5), *Sakka* (Dīgha, II, p. 263 sq.).

Nous verrons ci-dessous que le Mppś donne une extension plus vaste au terme *puruṣa* ; il y voit non seulement des « mâles » mais des êtres humains quelconques : homme, femme ou hermaphrodite.

[2] Allusion au Kesisutta de l'Aṅguttara, II, p. 112 (cf. Tsa a han, T 99, n° 923, k. 33, p. 234 b-c) : *Ahaṃ kho Kesi purisadammaṃ saṇhena pi vinemi pharusena pi vinemi saṇhapharusena pi vinemi.*

La loi du Buddha est un char, les disciples sont les chevaux,
Les vrais Dharma sont la marchandise, le Buddha est le conducteur.
Quand les chevaux quittent le chemin et sortent de l'ornière,
Le Buddha les corrige et les dompte.

S'ils ne méprisent pas ses ordres,
Il les remet adroitement dans le bon chemin.
Mais s'ils sont incorrigibles, il les abandonne.
C'est pourquoi il est un conducteur sans supérieur.

2. En outre, il y a cinq espèces de conducteurs *(sārathi)* : 1) La loi des parents, des frères et sœurs et de la famille, 2) La loi du chef de village, 3) La loi du mandarin. Ces trois lois gouvernent la vie présente. 4) Le roi *Yen lo* (Yama) gouverne la vie future. 5) Le Buddha assure le bonheur *(hita)* [des êtres] par les félicités présentes *(ihatrasukha)*, les félicités futures *(paratrasukha)* et le bonheur du Nirvāṇa *(nirvāṇasukha)*. C'est pourquoi il est le maître suprême. Les quatre [premières] lois, les hommes les abolissent bientôt : ils ne peuvent pas toujours les observer. Le Buddha gouverne *(tche)* les hommes par le triple Chemin *(mārgatraya)*. Il ne les abandonne jamais en route. De même que le caractère propre *(svalakṣaṇa)* du feu *(tejas-)* accompagne le feu jusqu'à son extinction *(nirodha)*, ainsi le Buddha qui procure les bons Dharma *(kuśaladharma)* aux hommes, les suit jusqu'à leur mort et ne les abandonne pas. C'est pourquoi le Buddha est nommé Puruṣadamyasārathi.

Question. — Le Buddha convertit *(vinayati)* également les femmes *(strī)* et leur fait trouver le Chemin. Pourquoi n'est-il question que des hommes [dans l'épithète *puruṣadamyasārathi*] ?

Réponse. — 1. Parce que l'homme est noble tandis que la femme est vile, parce que la femme suit l'homme et parce que l'homme [seul] est maître de ses actes.

2. De plus, les femmes se heurtent à cinq empêchements *(āvaraṇa)* : elles ne peuvent devenir ni roi Cakravartin, ni Śakra devarāja, ni Māra devarāja, ni Brahmā devarāja [1]. C'est pourquoi le Buddha n'en parle pas [ici].

[1] La source est Majjhima, III, p. 65-66 (manque dans Tchong a han, T 26, k. 47, p. 723) ; Aṅguttara, I, p. 28 : Vibhaṅga, p. 336 ; Nettipakaraṇa, p. 93 : « Il est impossible dans le présent et dans le futur qu'une femme soit un Arhat parfaitement illuminé (= le Buddha), un roi Cakravartin, Śakra, Māra ou Brahmā. Cela n'arrive

3. Enfin, si on disait que le Buddha est le chef de la caravane des femmes *(strīsārathi)*, ce ne serait pas respectueux. En disant qu'il est [le chef de la caravane] des hommes, on inclut toutes les classes [d'êtres humains]. Quand [on dit] « le roi vient », [on sait] qu'il ne vient pas seul, mais qu'il est accompagné d'une suite *(parivāra)* [1] ; de même quand on parle d'hommes *(puruṣa)*, on inclut [mentalement] les hermaphrodites *(ubhayavyañjanaka)*, les êtres asexués *(avyañjanaka)* et les femmes *(strī)*. C'est pourquoi [ici] on parle [seulement] d'hommes. Pour ces raisons le Buddha est nommé Puruṣadamyasārathi. **72 c**

ŚĀSTĀ DEVAMANUṢYĀṆĀM [2].

Il est aussi nommé *Chö to t'i p'o ma neou chö nan (śāstā devamanuṣyāṇām)*. *Śāstā* signifie maître, *deva* dieux et *manuṣyāṇām*, hommes (au génitif). L'expression signifie donc : « Maître des dieux et des hommes ». Pourquoi est-il nommé maître des dieux et des hommes ? Le Buddha indique [aux dieux et aux hommes] ce qu'il

pas ». *(aṭṭhānam etaṃ anavakāso yaṃ itthi Arahaṃ assa sammāsambuddho, rājā assa cakkavattī, Sakkattaṃ kareyya, Mārattaṃ kareyya, Brahmattaṃ kareyya, n'etaṃ ṭhānaṃ vijjati)*. Il y a donc cinq impossibilités pour une femme : elle ne peut pas être Buddha, ni Cakravartin, ni Śakra (Indra), ni Māra, ni Brahmā.

Le Saddharmapuṇḍarīka, p. 264, conserve cette règle, mais modifie légèrement la formule : *Pañca sthānāni stry adyāpi na prāpnoti. Katamāni pañca ? Prathamaṃ Brahmasthānaṃ dvitīyaṃ Śakrasthānaṃ tṛtīyaṃ Mahārājasthānaṃ caturthaṃ Cakravartisthānaṃ pañcamam avaivartikabodhisattvasthānam*. La règle souffre pourtant des exceptions : ainsi il est reconnu, p. 263, que la fille de Sāgara, roi des serpents, « est capable d'arriver à l'état de Buddha parfaitement accompli » *(sā samyaksaṃbodhim abhisaṃboddhuṃ samarthā)*.

Le Mppś qui connaît le cas de la fille de Sāgara auquel il fera allusion ci-dessous (k. 4, p. 92 b), se voit ici dans l'impossibilité de maintenir la formule canonique dans son texte intégral. En bon exégète, il recourt à un compromis qui consiste à maintenir le cadre textuel tout en le vidant de son contenu : il reconnaît qu'une femme se heurte à cinq impossibilités, mais il n'en énumère que quatre : la femme ne peut être ni Cakravartin, ni Śakra, ni Māra, ni Brahmā.

Ce tour de passe-passe est voulu et ne peut pas s'expliquer par une lacune car, plus loin encore (k. 9, p. 125 a 6), il dira qu'une femme ne peut pas être roi Cakravartin, ni Śakradevendra, ni Māradevarāja, ni Brahmādevarāja, mais il omettra soigneusement de dire qu'elle ne peut être Buddha.

[1] Même comparaison dans Atthasālinī, p. 67 : *Yathā rājā āgato ti vutte na parisaṃ pahāya ekako va āgato rājā parisāya pana saddhiṃ yeva āgato ti paññāyati*.

[2] Cf. Visuddhimagga, p. 208 : *Diṭṭhadhammikasamparāyikaparamatthehi yathārahaṃ anusāsatī ti Satthā... Devamanussānan ti devānañ ca manussānañ ca, ukkaṭṭhaparicchedavasena bhabbapuggalaparicchedavasena c'etaṃ vuttaṃ*.

faut faire et ne pas faire, ce qui est bon *(kuśala)* et mauvais *(akuśala)*. Ceux qui suivent ses enseignements, n'abandonnent pas la loi du Chemin et obtiennent comme récompense *(vipāka)* la délivrance de leurs passions *(kleśavimokṣa)*. Il est donc nommé : Maître des dieux et des hommes.

Question. — Le Buddha [ne sauve pas seulement les dieux et les hommes]. Il peut sauver aussi les êtres tombés dans d'autres destinées *(gati)* comme les Nāga, les Asura, etc. [1] Pourquoi dit-on seulement qu'il est le maître des dieux et des hommes ?

Réponse. — 1. Le Buddha sauve rarement les êtres appartenant aux autres destinées, tandis qu'il sauve fréquemment ceux qui renaissent parmi les dieux et les hommes. [C'est pourquoi on dit seulement qu'il sauve les dieux et les hommes]. De même, quand un homme est de couleur blanche, même s'il a des taches noires sur la figure, on ne le qualifie pas de nègre, car le noir est insignifiant.

2. En outre, chez les hommes *(manuṣya)*, les entraves *(saṃyojana)* sont ténues et le détachement *(nirvedacitta)* facile à obtenir *(sulabha)*. Chez les dieux *(deva)*, la sagesse *(prajñā)* est aiguë *(tīkṣṇa)*. C'est pourquoi dans ces deux états, on trouve facilement le Chemin. Ce n'est pas le cas dans les autres destinées *(gati)*.

3. En outre, en disant « dieux », on inclut tous les êtres du ciel *(svarga)* ; en disant « hommes », on inclut tous les êtres de la terre *(pṛthivī)*. Pourquoi ? Parce que, dans le ciel, les dieux sont les êtres principaux *(adhimātra)*, et sur terre, les hommes sont les êtres principaux. Donc en disant « dieux » on inclut tous les êtres du ciel, et en disant « hommes » on inclut tous les êtres de la terre.

4. En outre, chez les hommes, on peut trouver la discipline morale *(śīlasaṃvara)*, le chemin de la vision des vérités *(satyadarśanamārga)*, le chemin de la méditation *(bhāvanāmārga)* et les fruits du chemin *(mārgaphala)*. Dans les autres destinées ces avantages sont introuvables selon certains, ou très rares selon d'autres [2]. Par contre, chez les dieux et les hommes, ils sont faciles à obtenir

[1] Voir ci-dessus, p. 133, n. 1, les exemples de conversions opérées chez les animaux et les Amanuṣya. Le Visuddhimagga, p. 208-209, rappelle l'histoire de la grenouille Maṇḍūka qui écoutait à Campā la prédication du Buddha lorsqu'un vacher, en s'appuyant sur son bâton, lui écrasa la tête ; elle renaquit chez les dieux Trāyastriṃśa (cf. Vimānavatthu, V, 1 ; Vimāna Comm., p. 216 sq. ; Milinda, p. 350 ; Samantapāsādikā, I, p. 121).

La grenouille Maṇḍūka qui avait repris naissance chez les Trāyastriṃśa possédait le fruit de Srotaāpanna.

et très fréquents. C'est pourquoi le Buddha est le maître des dieux et des hommes.

5. Enfin, chez les hommes, on cultive fréquemment les causes du bonheur *(sukhahetu)* ; chez les dieux, la rétribution bienheureuse *(sukhavipāka)* est courante. Les causes du bonheur, ce sont les **73 a** bons Dharma *(kuśaladharma)* ; le bonheur *(sukha)* est la rétribution *(vipāka)* de ces bons Dharma. Dans les destinées autres [que celles des dieux et des hommes], causes de bonheur et rétribution bienheureuse sont rares. C'est pourquoi le Buddha est le maître des dieux et des hommes.

BUDDHA [1].

Il est aussi nommé *Fo t'o (buddha)* [en langue des Ts'in, savant]. Quels Dharma connaît-il ? Il connaît tous les Dharma, passés *(atīta)*, futurs *(anāgatā)* et présents *(pratyutpanna)*, animés et inanimés *(sattvāsattvasaṃkhyāta)*, permanents et impermanents *(nityānitya)*. C'est sous l'arbre de l'illumination *(bodhivṛkṣa)* qu'il les a connus parfaitement. C'est pourquoi il est nommé Buddha.

Question. — D'autres personnages également connaissent tous les Dharma, par exemple le dieu *Mo hi cheou lo* (Maheśvara) [en langue des Ts'in, Grand Seigneur] : il a huit bras *(aṣṭabhuja)*, trois yeux *(trinetra, tryakṣa)* et il a pour monture le taureau *(vṛṣavāhana)* blanc [Nandi]. Ou encore le dieu *Wei nieou* (Viṣṇu) [en langue des Ts'in, *Pien wen*, ouïe universelle] : il a quatre bras *(caturbhuja)*, il tient une conque *(śaṅkha)* et un disque *(cakra)*, il monte l'oiseau aux ailes d'or (Garuḍa). Ou encore le dieu *Kieou mo lo* (Kumāra) : il tient un coq *(kukkuṭa)*, une clochette *(ghaṇṭā)*, un étendard rouge *(lohitapatākā)* et il a pour monture un paon *(śikhigata)* [2].

[1] Le Visuddhimagga, p. 209, donne quatre explications, dont voici la première : *Yaṃ pana kiñci atthi ñeyyaṃ nāma, sabbass' eva buddhattā vimokkhantikañāṇavasena Buddho*. Cf. Mahāniddesa, p. 457-458 ; Paṭisambhidā, I, p. 174 : *n'etaṃ nāmaṃ mātarā kataṃ... ; vimokkhantikam etaṃ Buddhānaṃ Bhagavantānaṃ bodhiyā mūle saha sabbaññutañāṇassa paṭilābhā sacchikā paññatti yadidaṃ Buddho ti.* — Hôbôgirin, *Butsu*, p. 191-192, renvoie aux définitions du Mppś, T 1509, k. 70, p. 552 b ; Nirvāṇasūtra, T 375, k. 16, p. 712 b ; Kośa, I, p. 1 ; Buddhabhūmiśāstra, T 1530, k. 1, p. 291 b ; Vibhāṣā, T 1545, k. 143, p. 735 b ; T 1851, k. 20 B, p. 864 c.

[2] Maheśvara, Viṣṇu et Kumāra, c'est-à-dire Śiva, Viṣṇu et Brahmā sont les dieux de la Trimūrti brahmanique.

1°. Maheśvara ou Śiva. — Jou ta tch'eng louen, T 1634, k. 2, p. 46 b : Quand on a purifié la dixième terre, on obtient des Dhāraṇī et des Upāya immenses et infinis, on réalise toutes les Pratisaṃvid et toutes les Vaśitā, on devient Maheśvaradeva-

Tous ces dieux sont de grands guides *(mahānāyaka)*. Toutes les divinités de ce genre, prises séparément, sont dites grandes *(mahat)*

putra, on est aussi le support de tous les univers. Question. — Ce Maheśvara dont vous parlez est-il identique à, ou différent du Maheśvara [connu] dans le monde ? Réponse. — Cet Īśvara des demeures pures *(śuddhāvāsa)* n'est pas l'Īśvara [connu] du monde. Il porte le même nom que votre Maheśvara, mais ce n'est pas le même personnage. Il y a un Maheśvara des demeures pures et il y a aussi un Maheśvara démon (Piśācamaheśvara). — Maheśvara et Viṣṇu sont souvent cités ensemble, p. ex. dans le Madhyamakaśāstra de Nāgārjuna, T 1564, k. 1, p. 1 b ; le Śataśāstra d'Āryadeva, T 1569, k. 1, p. 168 a (tr. Tucci *Pre-Diṅnāga*, p. 1) ; la Kośavyākhyā, p. 7. — Dans son commentaire du Kośa, T 1821, k. 7, p. 140 a, P'ou kouang, parlant de Rudra, dit : Rudra signifie violent. C'est un synonyme de Maheśvara. Le dieu Maheśvara, en bloc, possède mille noms, mais ici-bas, dans le monde des phénomènes, il n'en a que soixante. Rudra est un de ceux-là. Les hérétiques *T'ou houei* (Pāṃśupata, Pāśupata ?) disent qu'Īśvara surpasse le triple monde *(trailokyātikrānta)* et qu'il a trois corps : 1. Un corps de la loi *(dharmakāya)* qui remplit le Dharmadhātu. 2. Un corps de jouissance *(saṃbhogakāya)* qui réside au sommet du monde matériel *(rūpadhātu)* dans le palais *(vimāna)* des Īśvaradeva. Dans les textes bouddhiques, on dit que le dieu Maheśvara a trois yeux et huit bras et que la hauteur de son corps est de seize mille *yojana*. 3. Un corps apparitionnel *(nirmāṇakāya)* qui adapte sa forme [aux êtres] des six destinées *(gati)*, les enseigne et les convertit de toutes manières. — Āryadeva dans son Traité sur le Nirvāṇa des hérétiques, T 1640, p. 157 c (tr. Tucci, T'oung Pao, 1925-26, p. 25 sq) : Les maîtres de l'école de Maheśvara disent : Le fruit est un effet dû à Maheśvara ; Brahmā est la cause ; Maheśvara est une seule nature en trois parties : Brahmā, Nārāyaṇa (= Viṣṇu) et Maheśvara. La terre (*pṛthivī*) est son support ; le maître de la terre, c'est le dieu Maheśvara. Tous les êtres animés et inanimés qui se trouvent dans le triple monde sont issus du dieu Maheśvara. Le corps de Maheśvara a l'espace *(ākāśa)* pour tête, la terre *(pṛthivī)* pour corps, les eaux *(āpaḥ)* pour urine, les montagnes *(parvata)* pour excréments ; tous les êtres *(sattva)* sont les insectes enfermés dans son ventre ; il a le vent *(vāyu)* pour [souffle] vital, le feu *(tejaḥ)* pour chaleur ; les péchés et les mérites *(āpattipuṇya)* sont ses actes. Ces huit choses forment le corps de Maheśvara. Le dieu Maheśvara est la cause de la production et de la destruction. Tout provient du dieu Īśvara et tout est détruit par lui : il est nommé Nirvāṇa. C'est pourquoi les maîtres de l'école de Maheśvara disent que le dieu Īśvara produit toutes choses et qu'il est la cause du Nirvāṇa. — Ki tsang (549-623), d'origine parthe, dans son commentaire sur le Śataśāstra, Po louen chou, T 1827, k. 1, p. 244 a, reprend ces quelques renseignements : Les êtres des six destinées, dieux et substances terrestres, sont le corps du dieu Īśvara. C'est pourquoi le dieu Īśvara manifeste, en tout, trois corps : corps d'Īśvara, corps de Nārāyaṇa et corps de Brahmādeva. Le corps du dieu Īśvara a huit parties : l'éther est sa tête, le soleil et la lune sont ses yeux, etc. [comme ci-dessus]. — Le Mahāparinirvāṇasūtra, traduit par Dharmakṣema (385-433) qui séjourna longtemps au Cachemire et en Asie centrale, a un texte important pour les origines du Śivaïsme, T 374, k. 19, p. 476 b : Actuellement il y a un grand maître nommé *Kia lo kieou t'o kia tchen yen* (Krakudha-Kātyāyana). Il sait tout *(sarvajña)*, voit tout *(sarvadṛś)* et connaît les trois mondes. En un instant il peut voir des univers innombrables et infinis. Et ses disciples *(śrāvaka)* également. Il fait que les êtres éliminent leurs défauts. De même que le Gange purifie tous les péchés quels qu'ils soient, internes ou externes, ainsi ce grand et bon maître peut effacer les péchés

et omniscientes *(sarvajña)*. — Il y a aussi des hommes qui font école, dont on étudie les traités et dont on accepte les systèmes. Ils sont qualifiés d'omniscients.

internes et externes de tous les êtres. A ces disciples il enseigne la doctrine suivante : Si un homme tue tous les êtres, mais n'éprouve pas de remords *(hrī)*, il ne tombera pas dans les mauvaises [destinées] : il est pareil à l'espace *(ākāśa)*, imperméable à la poussière et à l'eau. Mais ceux qui éprouvent du remords, entreront en enfer *(naraka)* : ils sont pareils aux grandes eaux qui inondent la terre. Tous les êtres sont des créatures du dieu Īśvara. Le dieu Īśvara est la joie et le bonheur des êtres. Il s'irrite contre les souffrances des êtres. Les péchés *(āpatti)* et les mérites *(puṇya)* de tous les êtres sont opérés par cet Īśvara. Comment pourrait-on dire que l'homme est chargé de péchés ou de mérites ? Lorsqu'un ouvrier construit un homme mécanique en bois, cette mécanique marche, s'arrête, s'assied et se couche, seulement elle ne peut pas parler. Il en est de même pour les êtres : le dieu Īśvara est semblable à l'ouvrier ; les êtres sont semblables à l'homme en bois.

Sauf les huit bras, la description de Śiva, faite ici par le Mppś, correspond aux épithètes épiques de *Tryakṣa, Trinetra, Ṣaḍardhanayana* « dieu à trois yeux » (Hopkins, *Epic Mythology*, p. 219-220), *Vṛṣavāhana* « monté sur un taureau » (Bhavagiriśa, 1, 197, 21). Par contre elle s'écarte assez bien du type iconographique traditionnel : « L'ascète a généralement quatre bras ; les deux bras supérieurs tiennent le tambourin *(ḍhakkā)* et la biche *(mṛga)*, tandis que les deux bras inférieurs font le geste du don *(varadahasta)* et le geste d'absence de crainte *(abhayahasta)*. Il a, en plus de ses deux yeux humains, un œil frontal. Comme vêtement, il n'arbore qu'une peau de tigre et s'entoure, en manière de collier, d'un serpent vivant. Sur son haut chignon brahmanique il porte le croissant lunaire, un crâne — la cinquième tête de Brahmā — et la sirène de la Gaṅgā » (R. Grousset, *Civilisations de l'Orient*, II. L'Inde, Paris, 1930, p. 171-172 ; voir aussi *Mythologie asiatique illustrée*, Paris, 1928, p. 93-98). Ce type traditionnel de Śiva est exactement décrit dans un texte anonyme et non daté, le Che eul t'ien kong yi kouei *(Dvādaśadevapūjākalpa ?)*, T 1298, p. 386 a : Au nord-est, le dieu Īśana, encore nommé *Mo hi cheou lo* ou Maheśvaradeva. Il est monté sur un taureau jaunâtre (?). Sa main droite tient un *Kie po pei* (kapāla, c'est-à-dire crâne) rempli de sang ; sa main gauche tient le *San ki tch'ouang* (triśūla, ou trident). La couleur de sa carnation est bleu-clair. Ses trois yeux sont irrités. Il a deux dents qui sortent vers le haut, et des crânes pour collier *(keyūra)*. Sur son bonnet, le croissant lunaire.

2°. Viṣṇu. Voir ci-dessous, k. 8, p. 116 a ; k. 10, p. 128 a, et Hôbôgirin, *Bichu*, p. 67-68. — Ses armes principales sont le disque (roue en fer, à mille rais, symbole du soleil) et la conque ; elles lui ont valu l'épithète de *Śaṅkhacakradhara* (Mahābhārata, 3, 189, 40). Sur son aspect physique dans l'épopée, Hopkins, *Epic Mythology*, p. 204-207 ; sur le Garuḍa, sa monture, ibid. p. 108, 203. Représentations figurées, *Mythologie asiatique illustrée*, p. 103 sq.

3°. Kumāra. Selon Ki tsang, dans son commentaire sur le Madhyamakaśāstra, T 1824, k. 1, p. 14 c, Kumāra signifie « jeune homme » ; ce dieu n'est autre que le roi Brahmā de la première extase (cf. Kośa, III, p. 2-3), appelé ainsi parce qu'il a l'aspect d'un jeune homme. On l'appelle aussi Nārāyaṇa, c'est-à-dire origine des êtres. — D'après le Pi tsang ki, cité dans le Bukkyô daijiten, p. 310 b, le dieu Kumāra a la forme d'un jeune homme à six faces, il est de couleur jaune, tient une épée et est monté sur un paon. — Dans le Brahmanisme, c'est le dieu Skanda (cf. Hopkins, *Epic Mythology*, p. 227-231). Dieu de la guerre, il est Sanatkumāra « tou-

Réponse. — 1. Ils ne peuvent pas être omniscients. Pourquoi ? Parce que leur esprit reste attaché *(abhinivișța)* à la haine *(dveșa)* et à l'orgueil *(abhimāna)*. Des stances disent :

Dieux de la peinture et de la sculpture,
Dieux de la tradition et des hymnes !
Ces quatre sortes de dieux
Brandissent tous en main une arme.

Par faiblesse, ils craignent les autres,
Ou ils les redoutent par méchanceté.
Qu'ils craignent autrui par nécessité
Ou qu'ils les redoutent par faiblesse,

jours jeune », un des fils de Brahmā (Mahābhārata, 12, 37, 12). Dans l'éloge de Śiva (ib. 13, 14, v. 378) il apparaît à côté d'Umā, monté sur un paon et tenant une clochette et une javeline. Sa naissance est racontée dans le Mahābhārata, 9, 43-46. Nourri par les Kṛttikā (Pléiades), il développa six bouches pour les téter ; de là son épithète de dieu aux six visages *(ṣaḍānana, ṣaṇmukha)*.

On peut se demander pourquoi Nāgārjuna parle ici de trois dieux, Maheśvara, Viṣṇu et Kumāra, alors que dans le Madhyamakaśāstra (T 1564, k. 1, p. 1 b), il ne mentionne que les deux premiers. La question a été posée par Ki tsang dans ses commentaires sur le Madhyamakaśāstra (T 1824, k. 1, p. 14 c) et le Śataśāstra d'Āryadeva (T 1827, k. 1, p. 243 c-244 a). Il y répond de la façon suivante : (1) Les trois dieux des hérétiques leur tiennent lieu des trois Corps : Īśvara est la racine, comme le corps de la loi *(dharmakāya)* ; Viṣṇu est la jouissance, comme le corps de jouissance *(saṃbhogakāya)* ; Brahmā se produit par métamorphose dans le nombril de Viṣṇu, il est comme le corps apparitionnel *(nirmāṇakāya)*. Or le Mahāprajñāpāramitāśāstra enseigne trois corps ; c'est pourquoi il fait mention de trois dieux. [Ceci est une erreur, le Mppś n'enseigne que deux corps ; voir Hôbôgirin, *Busshin*, p. 181]. Le Madhyamaka et le Śataśāstra n'enseignent que deux corps, celui de la loi et celui de la jouissance ; c'est pourquoi ils ne mentionnent que deux dieux. (2) Brahmā se trouve dans le nombril de Viṣṇu ; il n'y a donc pas lieu de le mentionner à part.

Les conceptions trinitaires impliquées dans la doctrine de la Trimūrti brahmanique et la théorie bouddhique du Trikāya marquent le terme d'une longue évolution. Dans les deux systèmes il semble bien que le dualisme ait précédé le trinitarisme. Les épopées ne formulent la Trimūrti que tardivement et dans un unique passage : Mahābhārata 3, 272, 47. Les poèmes épiques postérieurs présentent Viṣṇu et Śiva comme deux aspects d'un même dieu ; ils ne cherchent pas à établir une théologie trinitaire. (Cf. HOPKINS, *Epic Mythology*, p. 231). De même, dans le bouddhisme, les écrits du Hīnayāna et plusieurs textes importants du Mahāyāna ne reconnaissent au Buddha que deux corps : le corps de chair, né de père et de mère, et le corps de la loi ou doctrine bouddhique. Les théories du Triple Corps *(Trikāya)* marquent le terme d'une longue évolution. — Par ailleurs, la Trimūrti brahmanique est bien connue des maîtres bouddhiques ; il y est fait allusion, p. ex. T 1640, p. 157 c ; T 1003, k. 2, p. 611 ; T 1796, k. 2, p. 595 b.

Ces dieux sont tous d'éternels pleutres,
Incapables d'écarter les douleurs du trépas.
Ceux qui les servent et les honorent
Peuvent tomber ici-bas dans une mer de tristesse.

Ceux qui les méprisent et les dédaignent
Peuvent jouir ici-bas de la fortune,
On saura que ces dieux sont faux, sans réalité.
C'est pourquoi le sage ne croit pas aux dieux.

Dans ce monde, les êtres
Circulent en raison de leurs actes :
En vertu des mérites, ils renaissent aux cieux,
En vertu d'actes mêlés, ils renaissent parmi les hommes.

La destinée du monde dépend des causes et conditions ;
C'est pourquoi le sage ne s'appuie pas sur les dieux [1].

[1] En affirmant que les dieux sont faux et sans réalité, que le sage ne croit pas aux dieux, ces stances s'écartent quelque peu de la tolérance bouddhique.

1°. Le bouddhisme est athée en ce sens que tout son système repose sur la loi du Karman et de la rétribution. Tout être transmigre en raison de ses actes ; ce sont *ses œuvres passées qui déterminent sa destinée* bonne ou mauvaise. L'acte tient lieu de destin. Il n'y a pas de place pour un créateur répartissant les biens et les maux entre ses créatures. Le bouddhisme a toujours combattu les systèmes théistes *(aiśvarika)* qui font de leur dieu un Seigneur *(īśvara)*, créateur et ordonnateur de toutes choses. — Aṅguttara, I, p. 174 (= Tchong a han, T 26 (n° 13), k. 3, p. 435 b) : Ceux qui ramènent tout à la création du Seigneur *(issaranimmāna)* n'ont plus le goût d'agir, ne font plus d'effort pour faire ceci et éviter cela. — Śāntideva dans Bodhicaryāvatāra, IX, v. 119-126 (tr. LAV., p. 135-137) : « Dieu est la cause du monde ». — Qu'entendez-vous par Dieu ? Les éléments ? Alors ce n'est pas la peine, pour une question de mots *(nāmamātra)* de se donner tant de mal à prouver l'existence de Dieu... Direz-vous que Dieu est trop grand pour que nous puissions le comprendre ? Ses qualités aussi dépasseront la pensée et comment lui attribuer la qualité d'auteur du monde ? D'ailleurs nous demanderons ce qu'il a pu souhaiter de créer *(srasṭum)*. Serait-ce l'*ātman*, le « moi » des créatures ? mais celui-ci est éternel. Seraient-ce les éléments ? ils sont éternels. Dieu se créerait-il lui-même ? il est éternel. D'autre part la connaissance n'est pas créée par Dieu puisque, de tout temps, elle procède de l'objet ; la douleur et le plaisir procèdent de l'acte. Qu'est-ce donc que Dieu a créé ? — Si Dieu agit sans désirer, il est évidemment soumis à autrui ; s'il agit en désirant, il est soumis au désir. Donc s'il agit, il n'est pas souverain *(īśa)*. — L'argumentation du Kośa, II, p. 311-313 ; V, p. 19, peut se résumer comme il suit : Que les choses soient produites par une cause unique, par Dieu, Mahādeva ou Vāsudeva, cela est inadmissible pour plusieurs raisons : 1. Si les choses étaient produites par une cause unique et immuable, elles naîtraient toutes en même temps : or chacun sait qu'elles naissent successivement. Si l'ordre de leur production dépendait de causes extérieures à Dieu, Dieu ne serait plus la cause unique. 2. Dieu crée pour sa propre satisfaction ou pour celle de ses créatures. S'il crée pour sa propre satisfaction, c'est qu'il a quelque chose à gagner, et il n'est

2. En outre, les trois dieux [Maheśvara, Viṣṇu et Kumāra] souhaitent à ceux qu'ils aiment, l'accomplissement de tous leurs vœux ; ils vouent ceux qu'ils haïssent aux sept destructions. Le Buddha

pas Dieu. S'il crée pour la satisfaction des êtres, comment expliquer que ceux-ci soient en proie à toutes les souffrances ? 3. Affirmer l'activité créatrice de Dieu, c'est poser gratuitement une Cause invisible et incontrôlable, pour négliger les causes visibles dont on peut constater l'efficacité.

[Sur l'athéisme bouddhique, LAV., *Atheism*, ERE, II, p. 183 ; *Morale*, p. 12-14 ; OLTRAMARE, *Théosophie* p. 228-231].

2°. Athée en tant qu'il rejette toute croyance à l'Être suprême, le bouddhisme est théiste en tant qu'il accueille dans son panthéon des divinités de tous genres. Le triple monde est peuplé par les dieux. Théologiquement parlant, il est entendu que la divinité n'a qu'un caractère temporaire, car les dieux sont soumis à la transmigration : un animal peut renaître sous une forme divine, comme un dieu peut se réincarner dans le monde des hommes ou des animaux. Mais cette réserve faite, le Bouddhisme, dont les attaches avec les religions populaires sont multiples, se montre très favorable aux dieux. Dans son avant-dernière existence, le Buddha Śākyamuni était le roi des dieux Tuṣita. C'est à la demande de Brahmā Sahāṃpati qu'il consent à prêcher la loi. Durant son ministère il séjourne trois mois chez les dieux pour prêcher l'Abhidharma à sa mère. Une lecture rapide du Lalitavistara permet d'apprécier l'importance du rôle joué par les *deva* et les *devatā* dans la biographie du Buddha. Ils forment comme la toile de fond devant laquelle se joue la geste de Śākyamuni. Dès l'origine ils sont représentés sur les monuments religieux où ils s'offrent à la dévotion des fidèles. L'histoire du panthéon bouddhique est encore à faire (cf. A. GETTY, *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford, 1928 ; RH. D., *Buddhist India*, p. 210 sq., LAV., *Dogme et Philosophie*, p. 173) ; mais les textes les plus anciens insistent sur l'existence des dieux et leur action bienfaisante sur les fidèles. — Majjhima, II, p. 212-213 : Saṅgārava demande au Buddha : Les dieux existent-ils ? « Je sais pertinemment, ô Bhāradvāja, que les dieux existent » *(ṭhānaso me taṃ viditaṃ yadidaṃ atthi devā)*. Pourquoi ne me l'as-tu pas déclaré dès le début ? « Parce qu'il est reconnu bien haut dans le monde *(ucce sammataṃ lokasmim)* que les dieux existent ». — Dīgha, II, p. 88 (cf. Tch'ang a han T 1, k. 2, p. 12 c) : Partout où l'homme avisé établit sa demeure, il entretient de ses dons les hommes de bien qui savent contrôler leurs sens ; il apporte ses offrandes à toutes les divinités qui sont en cet endroit. Révérés, honorés par lui, les dieux l'honorent et le révèrent à leur tour. Ils l'enveloppent de leur tendresse, comme une mère fait de l'enfant né de ses flancs. L'homme qui jouit de la faveur des dieux ne voit que du bonheur autour de lui. — Aṅguttara, III, p. 77 : Le fils de famille avec ses richesses... honore, respecte, vénère et rend hommage aux divinités qui sont dignes de ses offrandes *(balipaṭiggāhikā devatā)*. Ainsi honorées, ces divinités pleines de bonnes dispositions ont pitié de lui et disent : « Longue vie à toi, que ta longue vie soit protégée ». Le fils de famille pris en pitié par les dieux peut s'attendre à la prospérité, et non pas au déclin. — Les bonnes divinités se sont toutes converties au bouddhisme. Elles servent de messagers au Buddha (cf. Dīgha, III, p. 14 ; Majjhima, I, p. 497), et vont souvent recommander sa loi aux hommes. C'est ainsi qu'elles allèrent trouver le maître de maison Ugga pour lui dire : « La loi a été bien prêchée par le Bienheureux » *(svākkhāto, gahapati, Bhagavatā dhammo)* ; Ugga leur répondit avec une pointe d'ironie : « O divinités, que vous le reconnaissiez ou non, la loi a été bien prêchée par le Bienheureux ». [Cet épisode est raconté dans l'Aṅguttara,

n'est pas ainsi. Quand il n'était encore que bodhisattva, il offrit à ses ennemis *(amitracaura)* venus pour le tuer son corps *(tanus)*, sa chair *(māṃsa)*, sa tête *(śiras-)*, ses yeux *(nayana)*, sa moelle *(majjā)* et son cerveau *(mastaka)* [1].

IV, p. 211, et la version chinoise du Madhyamāgama, T 26 (nº 38), k. 9, p. 481 a]. — Dans un passage du *Kṣitigarbhasūtra*, cité dans le Śikṣāsamuccaya, p. 89, toutes les divinités, depuis les *deva* jusqu'aux *piśāca*, donnent au Buddha l'assurance suivante : Quiconque, guerrier ou maître de maison, observera la bonne loi et illustrera le Triple Joyau, nous le protégerons, nous le préserverons et nous le ferons prospérer de dix manières. Nous prolongerons sa vie, et nous écarterons régulièrement les obstacles qui la menacent. Nous augmenterons sa santé, sa position, ses richesses, ses jouissances et ses plaisirs, sa souveraineté, sa gloire, ses bonnes amitiés et la perfection de sa sagesse.

Il faut tenir compte de toute cette tradition bouddhique pour apprécier la portée exacte des attaques dirigées ici contre les dieux « de la peinture, de la sculpture, de la tradition et des hymnes ». Ce n'est pas les divinités comme telles que Nāgārjuna attaque ici, c'est la sottise de leurs sectateurs qui prétendent les élever au rang d'Être suprême.

[1] Miracles de charité accomplis par le futur Buddha au cours de ses existences passées. Énumérations semblables, ci-dessous, k. 12 p. 146 b 3, 150 b 2 ; k. 17, p. 180 a 23. Le Mppś en empruntant ces *jātaka* à la « Légende dorée » du Nord-Ouest de l'Inde, manifeste ses accointances avec le bouddhisme septentrional. Les quatre premiers miracles cités ici sont commémorés par les « quatre grands *stūpa* de l'Inde du Nord » signalés par Fa hien, T 2085, p. 858 b 11 (tr. LEGGE, p. 32). Les pèlerins chinois qui traversèrent l'Uḍḍiyāna et le Gandhāra — Fa hien vers l'an 400, Song Yun vers 520, Hiuan tsang vers 630 — ne manquèrent pas de les visiter ; leur emplacement exact a été déterminé avec précision par les archéologues (cf. FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 8-9).

(1) Le « don du corps » sera résumé ci-dessous par le Mppś, k. 16, p. 179 b 26-28 : Le Bodhisattva, voyant une tigresse sur le point de dévorer ses petits, lui fait don de son corps. Nous savons par d'autres sources, notamment le Suvarṇaprabhāsa, que ce Bodhisattva était nommé Mahāsattva, fils de Mahāratha, roi des Pañcala. Il avait pour frères Mahāprāṇada et Mahādeva.

Sources sanskrites : Suvarṇaprabhāsa, ch. 18 : *Vyāghrīparivarta* (éd. HOKEI IDZUMI, p. 185-213 ; éd. NOBEL, p. 201-240) : Jātakamālā, ch. 1 : *Vyāghrījātaka* (éd. KERN, p. 1-6 ; tr. SPEYER, p. 2-8) ; Avadānakalpalatā, ch. 51, v. 28-50 (éd. CHANDRA DAS, II, p. 53-61).

Sources chinoises : Lieou tou tsi king, T 152 (nº 4), k. 1, p. 2 b (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 15-17) ; P'ou sa pen hing king, T 155, k. 3, p. 119 a 25 ; Pen cheng man louen, T 160 (nº 1), k. 1, p. 332 b-333 b ; P'ou sa t'eou chen sseu ngo hou k'i t'a yin yuan king, T 172, tome III, p. 424 b-428 a ; Hien yu king, T 202 (nº 2), k. 1, p. 352 b-353 b (cf. SCHMIDT, *Der Weise und der Thor*, p. 21-26) ; Kin kouang ming king, T 665 (nº 26), k. 10, p. 450-456 ; King liu yi siang, T 2121, k. 31, p. 162.

Le stūpa du « don du corps », à chercher sur le pic de Banj au sud-est du Mahaban, fut visité par Fa hien, T 2085, p. 858 b 9 (tr. LEGGE, p. 32), par Song Yun, T 2092, k. 5, p. 1020 b 7 (tr. CHAVANNES, *Voyage de Song Yun*, BEFEO, III, p. 411), et par Hiuan tsang, T 2087, k. 3, p. 885 c 14-20 (tr. BEAL, I, p. 145-146 ; WATTERS, I, p. 253).

Iconographie : Mathurā, J. PH. VOGEL, *La sculpture de Mathurā*, Paris, 1930,

Aussi, maintenant qu'il est devenu Buddha, épargnera-t-il encore moins sa vie. C'est pourquoi seul le Buddha peut porter le nom de Buddha. Il faut rendre hommage *(namas-)* au Buddha, prendre le
73 b Buddha pour maître et ne pas servir les dieux.

p. 62 et pl. XX. — Asie centrale, A. GRÜNWEDEL, *Altbuddhistische Kultstätten*, Berlin, 1912, fig. 446, 447 ; A. VON LE COQ-E. WALDSCHMIDT, *Budd. Spätantike*, VI, 24-25. — Formose, G. ECKE-P. DEMIÉVILLE, *Twin Pagodas of Zayton*, Cambr.-Mass., 1935, pl. 41 en bas.

(2) Le « don de la chair » sera conté au long ci-dessous, k. 4, p. 87 c-88.

(3) Le « don de la tête » : Le roi Candraprabha de Bhadraśilā (d'après d'autres sources, le roi Mahāprabhāsa de Vārāṇasī) est renommé pour sa générosité. Le brâhmane Raudrākṣa vient lui demander sa tête. Les ministres Mahācandra et Mahīdhara lui offrent une tête faite en substances précieuses ; le brâhmane n'accepte pas ; le roi attache sa chevelure à un arbre et se coupe lui-même la tête pour la donner au brâhmane. — Les pèlerins chinois placent la scène aux environs de Takṣaśilā « dont le nom même, dit Chavannes, a dû donner naissance à la légende par une fausse étymologie : Takṣaśira = tête coupée, au lieu de Takṣaśilā = roche coupée ». — Au reste, le futur Buddha renouvela l'aumône de sa tête pendant mille existences successives.

Sources sanskrites : Divyāvadāna, ch. 22, p. 314-328 ; Avadānakalpalatā, ch. 5 (tome I, p. 154-175).

Sources chinoises : Lieou tou tsi king, T 152 (n° 5), k. 1, p. 2 b-c (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 17-19) ; P'ou sa pen yuan king, T 153 (n° 5), k. 2, p. 62 c-64 c ; Ta fang pien fo pao ngen king, T 156, k. 5, p. 149 b-150 b ; Yue kouang p'ou sa king, T 166, tome III, p. 406-408 (correspond au Divyāvadāna) ; Hien yu king, T 202 (n° 31), k. 6, p. 387 b-390 b (cf. SCHMIDT, *Der Weise und der Thor*, p. 174-183) ; P'i p'o cha, T 1545, k. 114, p. 593 a 26 ; King liu yi siang, T 2121, k. 25, p 137 a-c.

Le stūpa du « don de la tête », à Takṣaśilā près de Shâh-Dhêrî, fut visité par Fa hien, T 2085, p. 858 b 7-8 (tr. LEGGE, p. 32) et par Hiuan tsang T 2087, k. 3, p. 884 c 21-23 (tr. BEAL, I, p. 138 ; WATTERS, I, p. 244).

(4) Le « don des yeux » : Le roi Śibi donne ses yeux à Śakra qui s'est transformé en vautour (ou en brâhmane). Sa générosité est récompensée, et il ne tarde pas à recouvrer la vue.

Sources pâlies : Śivijātaka, n° 499 (Jātaka, IV, p. 401-412) ; Cariyāpiṭaka, I, 8, p. 77-78 (tr. LAW, p. 99-100) ; Milinda, p. 119 sq. (tr. Rh. D., p. 179).

Sources sanskrites : Avadānaśataka, I, p. 182-186 (tr. FEER, p. 124-127) ; Jātakamālā, ch. 2 : *Śibijātaka*, p. 6-14 (tr. SPEYER, p. 8-19).

Sources chinoises : Siuan tsi po yuan king, T 200 (n° 33), k. 4, p. 218 a-c ; Hien yu king, T 202 (n° 32), k. 6, p. 390 b-392 c (cf. SCHMIDT, *Der Weise und der Thor*, p. 288-300).

Le stūpa du « don des yeux », à Puṣkarāvatī près de Chârsadda, fut visité par Fa hien T 2085, p. 858 b 4-5 (tr. LEGGE, p. 31) et par Hiuan tsang, T 2087, k. 2, p. 881 a 23-24 (tr. BEAL I, p. 110 ; WATTERS, I, p. 215).

(5) Le « don de la moelle » : Quand il était le ṛṣi Utpala, le Bodhisattva écrivit un texte de la bonne loi avec un de ses os brisé comme calame, sa moelle comme encre et sa peau comme parchemin. Cet épisode est raconté dans le Hien yu king, T 202, k. 1, p. 351 b (cf. SCHMIDT, *Der Weise und der Thor*, p. 15 ; P. E. FOUCAUX, *Grammaire de la langue tibétaine*, Paris, 1858, p. 211-212) ; P'ou sa pen hing king, T 155, k. 3, p. 119 b 16. La scène se passa au « Couvent des lentilles » *(Masūrasaṃ-*

SARVANAROTTAMA.

De plus le Buddha possède deux choses : 1. les grandes qualités *(guṇa)* et la force des supersavoirs *(abhijñā)*, 2. une pensée absolument pure *(paramaśuddhacitta)* et la destruction des entraves *(saṃyojananirodha)*. Bien que les dieux possèdent un ensemble de mérites *(puṇyasaṃbhāra)* et une force miraculeuse *(ṛddhibala)*, leurs entraves ne sont pas détruites et, par suite, leur pensée n'est pas pure. Et puisque leur pensée est impure, leur force miraculeuse est réduite. Chez les Śrāvaka et les Pratyekabuddha, les entraves sont détruites et la pensée est pure ; néanmoins, comme leur provision de mérites *(puṇyasaṃbhāra)* est réduite, leur pouvoir *(prabhāva)* est faible. Chez le Buddha, les deux qualités [mérites et pureté de pensée] sont parfaites *(paripūrṇa)*. C'est pourquoi il est nommé *Sarvanarottama*, Supérieur à tous les hommes. Il est le seul à surpasser tous les hommes.

AUTRES ÉPITHÈTES.

Bhagavat signifie doué de qualités comme on l'a dit plus haut. Il est aussi nommé :

A so mo (*asama*) [en langue des Ts'in, Sans égal],

A so mo so mo (asamasama) [ibid., Égal à ce qui n'a pas d'égal] [1].

ghārāma) à Gumbatai, près de Tursak, dans le Bunêr, et fut visitée par Song Yun, T 2092, k. 5, p. 1020 b 11-14 (tr. CHAVANNES, BEFEO, III, p. 412) et par Hiuan tsang, T 2087, k. 3, p. 883 a 12-13 (tr. BEAL, I, p. 124 ; WATTERS, I, p. 233-234). Cet épisode est rapporté également par le Mppś, k. 16, p. 178 c et k. 49, p. 412 a, mais le héros est le brahmacārin *Ngai fa* (Dharmarakta) ou *Lo fa* (Dharmarata) ; en outre, il écrit la stance « avec sa peau comme parchemin, un os comme calame et son sang comme encre » : il n'est pas question de moelle. Il est donc plus que douteux que le Mppś, en parlant du « don de la moelle », ait songé à cet épisode.

Je verrais plutôt dans le « don de la moelle » une allusion à ce jātaka, où le prince Candraprabha « brisa un de ses os et en fit sortir la moelle pour en enduire un malade ». Le fait est rapporté ci-dessous, k. 12, p. 146 b, par le Mppś. Il est connu également du Ratnakūṭa où le prince, comme le ṛṣi dont il a été question plus haut, a nom Utpala (cf. Ta pao tsi king, T 310, k. 111, p. 631 a ; Maitreyaparipṛcchā, T 349, p. 188 c ; King liu yi siang, T 2121, k. 10, p. 55 b).

[1] *Asamasama*, épithète que l'on recontre, p. ex., dans le Saddharmapuṇḍarīka, p. 456, le Mahāvastu, III, p. 231, la Mahāvyutpatti, n° 529, 6379. Burnouf et Kern traduisent : égal à ce qui n'a pas d'égal ; mais les interprétations anciennes varient : 1) tout à fait incomparable (T 1718, k. 10, p. 1712) ; 2) les Buddha ne sont pas égaux *(asama)* aux êtres, mais le Corps de la Loi est égal *(sama)* de nature (T 1522, k. 2) ; 3) il n'y a pas d'égalité *(asama)* entre Buddha et non-Buddha, il n'y en a

Lou kia na t'a (lokanātha) [ibid., Protecteur du monde].

Po lo k'ie (pāraga) [ibid., Parvenu à l'autre rive].

P'o t'an t'o (bhadanta) [ibid., Vénérable].

Che li k'ie na (śrīguṇa) [ibid., Perfection de beauté].

Telles étaient ses innombrables épithètes. Ses parents l'appelaient *Si ta t'o* (Siddhārtha) [en langue des Ts'in, Profit-réalisé]. Quand il eut trouvé le Chemin et compris tous les Dharma, il fut nommé Buddha. Comme il devait recevoir le culte *(pūjā)* des dieux et des hommes, il eut également pour noms Bhadanta, Śrīguṇa. Ainsi, de diverses manières, on lui appliqua des noms selon ses qualités.

Le Buddha omniscient.

Question. — Vous êtes un ami de la famille des Kṣatriya ! Comme fils du roi Śuddhodana, le Buddha était appelé Siddhārtha. C'est par [flatterie] que vous le décorez de grands noms et que vous le nommez omniscient *(sarvajña)*. Il n'y a pas d'homme omniscient.

Réponse. — Que non pas ! C'est vous qui, par méchanceté, jalousez et calomniez le Buddha. L'omniscient existe réellement. Parmi tous les êtres le Buddha n'a pas son pareil pour la beauté *(rūpa)*, la grâce *(prasāda)* et la perfection *(ṛjutva)*. Par ses marques *(lakṣaṇa)*, ses qualités *(guṇa)* et son éclat *(āloka)*, il l'emporte sur tous les hommes *(sarvanarottama)*. Les humbles qui virent ses marques physiques *(kāyalakṣaṇa)* reconnurent en lui l'omniscient *(sarvajña)* et, à *fortiori*, le grand mâle *(mahāpuruṣa)*.

Ainsi, dans le *Fang nieou p'i yu king* (Gopālakāvadānasūtra)[1], il est dit :

(sama) qu'entre Buddha et Buddha (T 1775, k. 1 ; 1721, k. 12) ; 4) dans les neuf sphères, l'esprit des êtres ne peut parvenir à égaler les choses ; c'est seulement dans la sphère du Buddha qu'il le peut ; l'esprit du Buddha est donc égal *(sama)* à l'inégalé *(asama)* (T 1718, k. 10). De même les six Pāramitā sont égales au Buddha inégalable (T 1509, k. 40). Ces diverses interprétations ont été réunies dans Hôbôgirin, *Ashamashama*, p. 38.

[1] L'art du bouvier et en particulier les onze règles à observer pour la prospérité des troupeaux sont décrits en termes presque identiques dans plusieurs textes. Les documents peuvent se classer en deux groupes : le *Mahāgopālakasutta* et le *Gopālakāvadāna*.

I. Le *Mahāgopālakasutta* est attesté par deux rédactions pâlies et quatre versions chinoises :

1) Majjhima, I, p. 220-224 (tr. Chalmers, I, p. 157-159 ; Neumann, I, p. 514-523).

2) Aṅguttara, V, p. 347-353 (tr. Woodward, V, p. 224-227 ; Nyanatiloka,

Le roi du *Mo k'ie t'o* (Magadha), *P'in p'o so lo* (Bimbasāra) invita, pour trois mois, le Buddha et ses cinq cents disciples. Le roi exigea du lait frais *(navanīta kṣīra)* et de la crème *(sarpis-)* pour l'offrir au Buddha et à l'assemblée des moines *(bhikṣusaṃgha)*. Il ordonna à des bouviers *(gopālaka)* de s'établir à proximité et d'apporter, chaque jour, du lait frais et de la crème. Au bout de trois mois, le roi, par compassion pour ces bouviers, leur dit : « Venez voir le Buddha et puis vous retournerez garder vos bœufs ». Les bouviers, se rendant auprès du Buddha, conversaient en chemin : « Nous avons entendu dire que le Buddha est omniscient *(sarvajña)*. Nous sommes des petits et des humbles, comment pourrions-nous juger s'il est vraiment omniscient ? Les brâhmanes qui aiment la crème, viennent constamment visiter les bouviers : ils nous sont familiers. Les bouviers par eux ont entendu parler de toutes espèces d'ouvrages et de textes brahmaniques. Ils nous ont entretenus des quatre *Wei t'o* (Veda) et des sciences qu'ils contiennent : thérapeutique **73 c**
(bhaiṣajya), art militaire *(kṣatradharma)*, astronomie *(jyotiṣa)* rites du sacrifice *(yajñadharma)*, chant *(gītā)*, enseignement *(upadeśa)*, dialectique *(codyadharma)* : bref les soixante-quatre arts *(kalā)* en usage dans le monde [1]. Le fils de Śuddhodana (le Buddha) est savant et instruit *(bahuśruta)* ; s'il connaît ces matières, nous serons incapables de rien lui objecter. Mais il n'a pas [comme nous] gardé les bœufs dès sa naissance. Nous l'interrogerons

V, p. 514-518).

3) Saṃyukta chinois : Tsa a han, T 99 (nᵒ 1248), k. 47, p. 342.

4) Ekottara chinois : Tseng yi a han, T 125, k. 46, p. 794.

5) Sūtra isolé, traduit par Kumārajīva, sous le titre Fang nieou king, T 123, p. 546.

6) Sūtra isolé, traduit par Hiuan tsang, sous le titre de Yuan k'i king, T 124, p. 547.

II. Le *Gopālakāvadāna*, développement du sūtra précédent, nous est parvenu dans des fragments sanskrits et deux collections chinoises :

7) Kalpanāmaṇḍitikā, éd. LÜDERS, p. 177-178.

8) Ta tchouang yen louen king, T 201 (nᵒ 61), k. 11, p. 316 b-319 a (tr. HUBER, *Sūtrālaṃkāra*, p. 308-313).

9) Ta tche tou louen, T 1509, k. 2, p. 73 b-74 c.

La traduction des onze règles du bouvier offrant quelques difficultés, S. Lévi a comparé le texte pâli avec les versions chinoises nᵒˢ 3, 4 et 8 *(Aśvaghoṣa, le Sūtrālaṃkāra et ses sources*, JA, juill-sept. 1908, p. 140-144). La comparaison de toutes ces sources nous entraînerait trop loin, mais nous donnerons ci-dessous, en regard, le texte sanskrit et pâli des onze règles du bouvier.

[1] Ces soixante-quatre arts profanes sont énumérés dans le Sūtrālaṃkāra, tr. HUBER, p. 311-312.

sur les secrets de l'élevage. S'il les connaît, il est vraiment omniscient ».

Tandis qu'ils parlaient ainsi, ils entrèrent dans le *Tchou yuan* (Veṇuvana) et virent les rayons du Buddha qui éclairaient le bois. Ils s'approchèrent du Buddha et le virent assis sous un arbre : sa taille était semblable à une montagne d'or ; comme une flambée de beurre il brillait d'un grand éclat : on eût dit de l'or en fusion, dispersant sur le Veṇuvana une lumière dorée. Les bouviers ne se rassasiaient pas de le contempler, leur cœur éprouvait une grande joie. Ils se dirent les uns les autres :

Ce lion des Śākya
Est-il omniscient, oui ou non ?
Quand on le voit, on est forcé de se réjouir,
L'examen est déjà concluant.

Ses rayons sont extrêmement lumineux,
Son aspect est noble et grave,
Ses marques physiques majestueuses, ses qualités parfaites.
Il est salué du nom de Buddha.

Ses marques sont toutes évidentes,
Son pouvoir est parfait,
Ses mérites et ses qualités sont entrelacés,
Ceux qui le voient sont forcés de l'aimer.

Une auréole *(vyomaka)* nimbe son corps.
Ceux qui le contemplent ne peuvent se rassasier.
Si l'omniscient existe,
Il doit nécessairement posséder ces qualités.

Toutes les peintures,
Joailleries, ornements et images,
Qui voudraient imiter ce corps merveilleux,
Ne pourraient l'égaler.

Il peut combler ceux qui le contemplent
Et leur faire trouver le bonheur suprême.
74 a En le voyant, on a la conviction absolue
Qu'il est certainement omniscient.

Ayant fait ces réflexions, ils saluèrent le Buddha et s'assirent. Ils demandèrent au Buddha : « Combien de règles le bouvier

(gopālaka) doit-il garder pour que son troupeau *(gogaṇa)* prospère *(sphātīkṛ-)*, combien de règles doit-il négliger pour que son troupeau diminue et perde sa prospérité *(yogakṣema)* ? » Le Buddha répondit : « S'il observe onze règles, le bouvier est capable de faire prospérer son troupeau *(ekādaśabhir aṅgaiḥ samanvāgato gopālako bhavyo gogaṇaṃ parihartuṃ sphātīkartum)*. Quelles sont ces onze règles[1] ? (1) Il connaît les couleurs *(rūpaṃ jānāti)*. (2) Il connaît les signes distinctifs *(lakṣaṇāni jānāti)*. (3) Il sait brosser *(āśātikāḥ śātayati)*. (4) Il sait recouvrir les blessures *(vraṇaṃ praticchādayati)*. (5) Il sait faire de la fumée *(dhūmaṃ kartā bhavati)*. (6) Il connaît les bons chemins *(vīthiṃ jānāti)*. (7) Il connaît les besoins du troupeau *(pīṭhaṃ jānāti)*[2]. (8) Il connaît les gués *(tīrthaṃ jānāti)*. (9) Il connaît les bons pâturages *(gocaraṃ jānāti)*. (10) Il sait laisser du lait *(sāvaśeṣadohī bhavati)*. (11) Il sait entourer de respect les chefs du troupeau *(ye ca te ṛṣabhā gavāṃ patayas tān atirekapūjāya pūjayitā hoti)*. Le bouvier qui observe ces onze règles fait prospérer son troupeau. De même le bhikṣu qui sait onze choses fait progresser *(vardhayati)* ses bons Dharma *(kuśaladharma)*.

(1) Comment connaît-il les couleurs ? Le bouvier connaît la couleur noire *(kṛṣṇa)*, blanche *(avadāta)* ou bigarrée [de son troupeau]. De même le bhikṣu sait que toute matière est constituée des quatre grands éléments *(mahābhūta)* ou de matière dérivée de ces quatre éléments *(upādāyarūpa)*[3].

(2) Comment connaît-il les signes distinctifs ? Le bouvier con-

[1] J'ai emprunté à la Kalpanāmaṇḍitikā, p. 177, les équivalents sanskrits de ces onze règles. Ils correspondent exactement au texte pâli (Majjhima, I, p. 222 ; Aṅguttara, V, p. 351), l'ordre seul diffère : (1) *rūpaññū hoti*, (2) *lakkhaṇakusalo hoti*, (3) *āsāṭikaṃ sāṭetā hoti*, (4) *vaṇaṃ paṭicchādetā hoti*, (5) *dhūmaṃ kattā hoti*, (6) *titthaṃ jānāti*, (7) *pītaṃ jānāti*, (8) *vīthiṃ jānāti*, (9) *gocarakusalo hoti*, (10) *sāvasesadohī hoti*, (11) *ye te usabhā gopitaro gopariṇāyakā te atirekapūjāya pūjetā hoti*.

[2] *Pītaṃ jānāti*, en sanskrit *pīṭhaṃ jānāti*, fait difficulté. En pâli *pīta* signifie boisson ; et Buddhaghosa (Papañca, II, p. 259) commente cette règle en disant : *gopālakena hi imāya gāviyā pītam, imāya na pītam, imāya pānīyatitthe okāso laddho, imāya na laddho ti evaṃ pītaṃ jānitabbaṃ hoti*. — En sanskrit *pīṭha*, qui a également le sens de *eau* ou *boisson*, peut encore signifier *temps* ou *époque*. *Pīṭhaṃ jānāti* peut donc vouloir dire : il connaît l'époque. C'est du moins ainsi que l'expression est comprise par Kumārajīva dans les diverses traductions qu'il a données du Sūtra des bouviers : T 123 : Il connaît les vaches en chaleur *(ngai nieou)*. — T 201 : Il connaît la règle qui fait aller et venir les vaches en rut. — T 1509 : Il connaît les besoins du troupeau.

[3] Cf. Aṅguttara, V, p. 351 : *bhikkhu yaṃ kiñci rūpaṃ cattāri ca mahābhūtāni catunnañ ca mahābhūtānaṃ upādāya rūpan ti yathābhūtaṃ pajānāti*.

naît les signes favorables et défavorables. Quand ses bêtes se mêlent à d'autres troupeaux, il les reconnaît à ces signes. De même le bhikṣu, trouvant chez celui-ci la marque des actes bons le reconnaît pour sage *(paṇḍita)*, trouvant chez celui-là la marque des actes mauvais le reconnaît pour sot *(bāla)* [1].

(3) Comment sait-il brosser ? Le bouvier brosse *(śātayati)* et détruit les insectes *(āśātikā)* qui boivent le sang [de ses bêtes] et aggravent leurs plaies. De même le bhikṣu chasse les insectes des vues perverses qui boivent le sang des racines de bien *(kuśalamūla)* et aggravent les plaies de la pensée *(cittavraṇa)*. Quand il les a chassés, c'est la sécurité *(yogakṣema)*.

(4) Comment recouvre-t-il les blessures ? Le bouvier, à l'aide d'étoffes *(paṭa)*, d'herbes *(tṛṇa)* ou de feuilles *(parṇa)*, protège les mauvaises piqûres infligées par les moustiques *(maśaka)*. De même le bhikṣu recouvre par la bonne loi (lire *yi tcheng fa*, saddharmeṇa) les blessures infligées par les six joies sensibles [2]. Il ne laisse pas s'étendre les piqûres de ces mauvais insectes [nommés] Désir *(rāga)*, Haine *(dveṣa)* et Sottise *(moha)*.

(5) Comment sait-il faire de la fumée ? [En faisant de la fumée, le bouvier] écarte les moustiques *(maśaka)* ; les bœufs, voyant de loin la fumée, se dirigent vers sa demeure. De même le bhikṣu prêche la loi selon les enseignements reçus *(yathāśruta)* [3] et écarte les moustiques des entraves *(saṃyojana)*. Par la fumée de leur prédication *(dharmadeśanā)* ils invitent les êtres à entrer dans la demeure du Non-moi *(anātman)*, du Vrai caractère *(satyalakṣaṇa)* et du Vide *(śūnya)*.

(6) Comment connaît-il les chemins ? Il connaît les chemins bons et mauvais à parcourir ou à éviter par les troupeaux. De même le bhikṣu connaît le noble chemin à huit branches *(āryāṣṭāṅgika mārga)* [4] qui conduit au Nirvāṇa ; il évite les mauvais chemins de l'anéantissement *(uccheda)* ou de l'éternalisme *(śāśvata)*.

(7) Comment connaît-il les besoins du troupeau ? Le bouvier fait en sorte que ses bêtes se multiplient et ne soient pas malades.

[1] Ibid. p. 351 : *bhikkhu kammalakkhaṇo bālo kammalakkhaṇo paṇḍito ti yathābhūtaṃ pajānāti.*

[2] C'est-à-dire les satisfactions des six organes des sens qui sont : l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps et le Manas (CHAVANNES, *Contes*, I, p. 98, n. 1).

[3] Cf. Aṅguttara, V, p. 352 : *bhikkhu yathāsutaṃ yathāpariyattaṃ dhammaṃ vitthārena paresaṃ desitā hoti.*

[4] Ibid., p. 352 : *bhikkhu ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ yathābhūtaṃ pajānāti.*

De même le bhikṣu, quand on lui prêche la loi du Buddha, éprouve la joie pure de la loi *(viśuddhadharmaveda)* et ses racines de bien *(kuśalamūla)* s'accroissent [1].

(8) Comment connaît-il les gués ? Le bouvier connaît les endroits d'accès aisé, faciles à traverser, à l'abri des vagues *(taraṅga)* et des mauvais insectes *(kṛmi)*. De même le bhikṣu se rend auprès des moines savants *(bahuśruta)* et les interroge sur la loi. Les prédicateurs *(dharmabhāṇaka)* qui savent d'avance si la pensée *(citta)* de leurs auditeurs est aiguisée *(tīkṣṇa)* ou émoussée *(mṛdu)*, si leurs passions *(kleśa)* sont légères ou lourdes, les mènent [facilement] aux bons gués et les font traverser en toute sécurité *(yogakṣe-* **74 b**
ma) [2].

(9) Comment connaît-il les pâturages ? Le bouvier connaît les endroits à l'abri des bêtes féroces comme les tigres *(vyāghra)*, les lions *(siṃha)* et les mauvais insectes *(kṛmi)*. De même le bhikṣu connaît la sécurité *(yogakṣema)* des quatre applications de la mémoire *(smṛtyupasthāna)* [3] à l'abri de ces bêtes féroces que sont les passions *(kleśa)* et les mauvais Māra. Quand il y a pénétré, il connaît une sécurité exempte du malheur.

(10) Comment sait-il laisser du lait ? C'est parce que la vache *(vatsā)* aime son veau *(vatsa)* qu'elle lui donne du lait. Aussi quand le bouvier [se garde de la traire à fond] et lui laisse du lait, la vache se réjouit et le veau n'est pas assoiffé. Le propriétaire du troupeau et le bouvier font chaque jour des bénéfices. De même le bhikṣu, quand les agriculteurs *(vaiśya)* et les laïcs *(avadātavasana)* lui donnent des vêtements *(cīvara)* et des aliments *(āhāra)*, doit savoir garder la mesure *(mātra)* et ne pas les dépouiller complètement [4]. Alors les généreux donateurs *(dānapati)* sont contents,

[1] Ibid., p. 352 : *bhikkhu, tathāgatappavedite dhammavinaye desiyamāne, labhati atthavedaṃ labhati dhammavedaṃ labhati dhammūpasaṃhitaṃ pāmujjaṃ.* — Selon Buddhaghosa (Papañca, I, p. 173) *-veda*, dans l'expression *dhammaveda*, est synonyme de joie *(somanassa)*.

[2] Ibid., p. 352 : *bhikkhu ye te bhikkhū bahussutā āgatāgamā dhammadharā vinayadharā mātikādharā, te kālena kālaṃ upasaṅkamitvā paripucchati idaṃ bhante kathaṃ, imassa ko attho 'ti ? tassa te āyasmanto avivaṭañ c'eva vivaranti, anuttānīkatañ ca uttānīkaronti, anekavihitesu ca kaṅkhāṭhāniyesu dhammesu kaṅkhaṃ paṭivinodenti.*

[3] Ibid., p. 352 : *bhikkhu cattāro satipaṭṭhāne yathābhūtaṃ pajānāti.*

[4] Ibid., p. 352 : *bhikkhu saddhā gahapatikā abhihaṭṭhuṃ pavārenti cīvarapiṇḍapātasenāsanagilānapaccayabhesajjaparikkhārena, tatra bhikkhu mattaṃ jānāti paṭiggahaṇāya.*

leur foi *(śraddhācitta)* reste intacte, et le [moine] qui jouit de leurs dons *(pratigrāhaka)* n'est pas lassé [de leurs aumônes].

(11) Comment sait-il entourer de respect les chefs du troupeau ? De grands bœufs, spécialement désignés, veillent sur le troupeau. Il faut donc les soigner et veiller à ce qu'ils ne maigrissent pas. Le bouvier les abreuve avec de l'huile *(taila)*, les décore avec des anneaux *(keyūra, niṣka)* et leur donne comme signe distinctif une corne de fer *(ayaḥśṛṅga)*. Il les brosse, il les flatte et les appelle [par leur nom]. De même le bhikṣu sert *(satkaroti)* et honore *(pūjayati)* comme il convient *(yathāyoga)* les hauts personnages de la communauté *(saṃgha)* qui protègent *(pālayanti)* la loi du Buddha, triomphent *(abhibhavanti)* des hérétiques *(tīrthika)* et amènent l'octuple communauté à planter *(avaropaṇa)* les racines de bien *(kuśalamūla)* [1] ».

Lorsque les bouviers eurent entendu ces mots, ils firent la réflexion suivante : « [De toutes ces règles] nous n'en connaissions pas plus de trois ou quatre. Nos maîtres eux-mêmes n'en connaissaient pas plus de cinq ou six. Aussi, entendant les paroles du Buddha, nous crions au prodige *(adbhuta)*. Si le Buddha connaît l'art du bouvier, il connaît également tout le reste. Il est vraiment omniscient *(sarvajña)*, cela ne fait pas de doute ».

Ce sūtra devait être récité ici au long. Par lui nous savons que l'Omniscient existe.

Question. — Dans le monde, il ne peut y avoir d'Omniscient. Pourquoi ? Parce que personne ne voit l'Omniscient.

Réponse. — Ceci n'est pas exact. L'expression « ne pas voir » peut s'entendre de deux manières. Ce n'est pas parce qu'on ne voit pas quelque chose qu'on peut dire qu'elle n'existe pas.

1. Une chose existe réellement, mais, comme elle est cachée *(gūḍha)*, on ne la voit pas. Ainsi l'origine du clan *(gotra)* d'un homme, le poids *(gurutva)* de l'Himālaya, le nombre des grains de sable du Gange *(gaṅgānadīvālukāsaṃkhyā)* existent réellement sans qu'on puisse les connaître.

2. Une chose n'existe pas et, parce qu'elle n'existe pas, on ne la voit pas, par exemple une seconde tête *(dvitīya śīrṣaka)* ou une troisième main *(tṛtīya hasta)* : ce n'est pas parce qu'elles sont cachées qu'on ne les voit pas.

[1] Ibid., p. 353: *bhikkhu ye te bhikkhū therā rattaññū cirapabbajitā saṅghapitaro saṅghaparināyakā, tesu mettaṃ kāyakammaṃ paccupaṭṭhāpeti āvī c'eva raho ca mettaṃ vacīkammaṃ... mettaṃ manokammaṃ paccupaṭṭhāpeti āvī c'eva raho ca.*

Ainsi donc, parce que l'Omniscient est caché, vous ne le voyez point ; mais il n'en existe pas moins. Pourquoi est-il caché ? [Parce que ceux qui devraient le voir] ne possèdent pas les quatre sortes de foi *(prasāda)* requises [1], et que leur pensée s'attache *(abhiniviśate)* à l'erreur. C'est parce qu'il vous est caché, que vous ne voyez pas l'Omniscient.

Question. — Il n'y a pas d'Omniscient, parce que les choses qu'il devrait connaître *(jñeya)* [pour être omniscient] sont innombrables. Les Dharma sont innombrables *(apramāṇa)* et infinis *(ananta)*. Si plusieurs hommes réunis ne peuvent les connaître, comment un seul homme les connaîtrait-il ? Donc, il n'y a pas d'Omniscient.

Réponse. — Si les Dharma sont innombrables, la sagesse *(prajñā)* du Buddha, elle aussi, est immense *(apramāṇa)*, incalculable *(asaṃkhyeya)* et infinie *(ananta)*. C'est comme une enveloppe : si la lettre est grande, l'enveloppe est grande ; si la lettre est petite, l'enveloppe est petite. 74 c

Question. — Le Buddha a prêché, lui-même, la loi bouddhique, mais il n'a rien dit des autres sciences : médecine *(bhaiṣajya)*, géographie *(bhūgolavidyā)*, astronomie *(jyotiṣa)*, calcul *(gaṇanā)*, politique *(nīti)*, etc. S'il est omniscient, pourquoi n'a-t-il rien dit de toutes ces sciences ? Donc nous en concluons qu'il n'est pas omniscient.

Réponse. — 1. Il connaît toutes ces choses, mais il en parle quand c'est utile, et n'en parle pas quand c'est inutile. Si on l'interroge, il parle ; si on ne l'interroge pas, il ne dit rien.

2. En outre, il a parlé de toutes choses en résumé *(samāsataḥ)* comme étant de trois sortes : 1. choses conditionnées *(saṃskṛtadharma)*, 2. choses inconditionnées *(asaṃskṛtadharma)*, 3. choses indicibles *(avācyadharma)*. Ces trois catégories renferment tous les Dharma.

Question. — Nous savons que le Buddha n'est pas omniscient

[1] Il s'agit des quatre sortes de foi qui accompagnent l'intelligence des vérités bouddhiques et que l'on appelle les *avetyaprasāda* : foi relative au Buddha, au Dharma, au Saṃgha et aux moralités chères aux saints *(āryakāntāni śīlāni)*. Cf. Dīgha, III, p. 227 ; Majjhima, I, p. 37, 46 ; II, p. 51 ; III, p. 253 ; Saṃyutta, II, p. 69 ; IV, p. 271, 304 ; V, p. 343, 405 ; Aṅguttara, I, p. 222 ; II, p. 56 ; III, p. 212, 332, 451 ; IV, p. 406 ; V p. 183 ; Avadānaśataka, II, p. 92 ; Madh. vṛtti, p. 487 ; Mahāvyutpatti, nº 6823 ; Bodh. bhūmi, p. 161, 327 ; Kośa, VI, p. 292 ; Kośavyākhyā, p. 605.

parce qu'il n'a pas répondu aux quatorze questions difficiles [1]. Quelles sont ces quatorze questions difficiles ?

[1] Ces quatorze questions difficiles sont souvent désignées dans la scolastique par le terme de « Quatorze points réservés ou non-définis » *(caturdaśāvyākṛtavastūni)*. Cf. Madh. vṛtti, p. 446 ; Madh. avatāra, p. 250-251 (tr. LAV., Muséon, 1911, p. 297-298) ; Kośa, V, p. 43.

Le canon pâli et la traduction chinoise du Madhyamāgama (T 26) n'énumèrent que dix points réservés. (1-2) *Sassato loko, asassato loko,* (3-4) *Antavā loko, anantavā loko,* (5-6) *Taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ,* (7-10) *Hoti tathāgato paraṃ maraṇā, na hoti tathāgato paraṃ maraṇā, hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ maraṇā, neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ maraṇā.* Cette formule, de beaucoup la plus fréquente, se retrouve dans Dīgha, I, p. 187-188 ; Majjhima, I, p. 157, 426, 484 ; Saṃyutta, III, titres des sutta de la p. 213-216 ; III, p. 258 ; IV, p. 286, 391-392 ; V, p. 418. La même formule est reprise dans le Tchong a han, T 26 (n° 221), k. 60, p. 804 b (correspondant à Majjhima, I, p. 426).

Mais la plupart des Nikāya chinois connaissent déjà les quatorze points. En règle générale, lorsqu'un sutta pâli énumère seulement dix points, le sūtra correspondant du Saṃyukta chinois en compte quatorze : Tsa a han, T 99, n° 962, k. 34, p. 245 c (correspond à Majjhima, I, p. 484) ; Ibid. n° 963, k. 34, p. 246 a (correspond à Saṃyutta, III, p. 258) ; Ibid. n° 968, k. 34, p. 248 c (correspond à Aṅguttara, V, p. 186) ; Ibid. n° 408, k. 16, p. 109 a-b (correspond à Saṃyutta, V, p. 418). — On retrouve encore les quatorze points dans la version chinoise abrégée du Saṃyukta, T 100, n° 196, k. 10, p. 445 a ; n° 202, k. 11, p. 448 c. — La version chinoise du Dīrgha en compte même seize en ajoutant deux points supplémentaires aux n[os] 13 et 14 de la formule en quatorze points : Tch'ang a han, T 1, n° 28, k. 17, p. 111 a (correspond à Dīgha, I, p. 187-188). — Comme tous les traités de scolastique, le Mppś a adopté la formule en quatorze points.

Quelques rares textes (Dīgha, I, p. 16 ; III, p. 137 ; Majjhima, II, p. 233) modifient la formule en quatorze points en ajoutant *attā* devant le mot *loka* qui apparaît dans les huit premiers points. Ils disent donc : *sassato attā ca loko ca, asassasato attā ca loko ca,* etc. — Cette modification a été adoptée ici par le Mppś. — [On trouve une formule aberrante dans la version chinoise de l'Ekottara, Tseng yi a han, T 125, k. 43, p. 784 b : Le Moi existe-t-il ? N'existe-t-il pas ? Existe-t-il et n'existe-t-il pas à la fois ? Le monde est-il éternel ? Est-il non-éternel ? Le monde est-il fini ? Est-il infini ? Le principe vital est-il la même chose que le corps ? Est-il différent du corps ? Le Tathāgata meurt-il ? Ne meurt-il pas ? Y a-t-il une mort ? N'y a-t-il point de mort ?].

Le Buddha a toujours refusé de répondre à ces questions et certains indianistes se sont autorisés de cette attitude pour le présenter comme un agnostique. Quelques-uns même sont d'avis que son agnosticisme recèle un nihilisme total : si le Buddha a refusé de donner une solution aux grands problèmes qui préoccupent l'humanité, c'est qu'il y avait répondu *in petto* par la négative. De La Vallée Poussin, qui a toujours plaidé pour le Nirvāṇa bienheureux, a exposé et discuté ces interprétations modernes dans son article *Agnosticism*, ERE, I, p. 220-225, et dans son petit ouvrage sur le *Nirvāṇa*, Paris, 1925, p. 85-129. Il est probable que le Bouddhisme primitif, plus préoccupé d'ascèse que de métaphysique, ne s'est pas posé ces problèmes, mais lorsque, au cours des temps, ils se sont dressés devant lui, il a cru pouvoir les esquiver en les condamnant comme oiseux et même dangereux sous prétexte qu'ils n'intéressaient pas directement la discipline du salut.

(1-4). Le Monde et le Moi sont-ils éternels ? Sont-ils non-éternels ? Sont-ils à la fois éternels et non-éternels ? Ne sont-ils ni éternels ni non-éternels ? *(Śāśvato lokaś cātmā ca, aśāśvato lokaś cātmā ca, śāśvataś cāśāśvataś ca lokaś cātmā ca, naiva śāśvato nāśāśvataś ca lokaś cātmā ca).*

(5-8). Le Monde et le Moi sont-ils finis ? Sont-ils infinis ? Sont-ils à la fois finis et infinis ? Ne sont-ils ni finis ni infinis ? *(Antavān lokaś cātmā ca, anantavān lokaś cātmā ca, antavāṃś cānantavāṃś ca lokaś cātmā ca, naivāntavān nānantavāṃś ca lokaś cātmā ca).*

(9-12). Le Tathāgata [ou le saint affranchi du désir] existe-t-il après la mort ? N'existe-t-il pas après la mort ? Existe-t-il et n'existe-t-il pas à la fois après la mort ? Est-il faux qu'il existe et qu'il n'existe pas à la fois après la mort ? *(Bhavati tathāgataḥ paraṃ maraṇān na bhavati tathāgataḥ paraṃ maraṇād bhavati ca na bhavati ca tathāgataḥ paraṃ maraṇān naiva bhavati na na bhavati ca tathāgataḥ paraṃ maraṇāt).*

(13-14). Le principe vital est-il la même chose que le corps ? Le principe vital est-il différent du corps ? *(Sa jīvas tac charīram, anyo jīvo 'nyac charīram).*

Si le Buddha est omniscient, pourquoi n'a-t-il pas répondu à ces quatorze questions difficiles ?

Réponse. — 1. Ces questions sont vaines et c'est pourquoi le Buddha n'y a pas répondu. L'éternité *(śāśvata)* des Dharma ne s'impose pas *(ayukta)* ; leur anéantissement *(uccheda)* ne s'impose pas davantage. C'est pourquoi le Buddha n'a rien répondu. Si on demande combien une corne de vache *(gośṛṅga)* fournit de litres de lait *(kṣīra)*, ce n'est pas là une question et il ne faut pas y répondre. D'ailleurs, l'univers *(lokadhātu)* n'a pas de terme *(anavastha)* : comme la roue d'un char *(rathacakra)*, il n'a ni début, ni fin *(apūrvācarama)* [1].

[1] Ce premier point contient la réponse aux deux premières séries de questions : « Le monde est-il éternel, etc ? », « Le monde est-il fini, etc ? »

La première question doit être refusée parce qu'elle se heurte à la condamnation portée contre le point de vue de l'éternité *(śāśvatadṛṣṭi)* et celui de l'anéantissement *(ucchedadṛṣṭi)*. Cf. Udāna, p. 33 : *ye hi keci samaṇā vā brāhmaṇā vā bhavena bhavassa vippamokkham āhaṃsu, sabb'ete avippamuttā bhavasmā 'ti vadāmi. ye vā pana keci samaṇā vā brāhmaṇā vā vibhavena bhavassa nissaraṇam āhaṃsu, sabb' ete anissaṭā bhavasmā'ti vadāmi.* — Le même texte est repris dans l'Udānavarga tibétain XXXII, 40 p. 136 : *dge sbyoṅ bram ze ji sñed pa | srid pas srid las ṅes ḥbyuṅ zer | de dag thams cad srid pa las | ṅes ḥbyuṅ mi śes brjod par bya |* — Madh. vṛtti, p. 530 :

2. En outre, répondre à ces questions n'offre aucun avantage,
mais présente l'inconvénient d'entraîner [son interlocuteur] dans
l'erreur [1]. Le Buddha sait que ces quatorze points difficiles cachent
sans cesse les quatre vérités *(catur āryasatya)* et le Vrai caractère
(satyalakṣaṇa) des Dharma. Si un endroit guéable contient de mau-
75 a vais insectes, il ne faut pas inviter les hommes à le traverser. Il
faut un endroit sûr *(yogakṣema)* et sans danger *(anupadrava)*
pour qu'on puisse inviter les hommes à traverser.

3. En outre, certains disent que ces questions ne peuvent être comprises que par l'Omniscient ; comme les [autres] hommes ne peuvent pas les comprendre, le Buddha n'y répond pas [2].

4. En outre, certaines personnes appellent existant *(sat)* ce qui est inexistant *(asat)* et appellent inexistant ce qui est existant. Elles ne sont pas « omniscientes ». L'Omniscient appelle existant ce qui existe, inexistant ce qui n'existe pas. Le Buddha n'appelle pas inexistant ce qui existe, existant ce qui n'existe pas ; il prêche uniquement le Vrai caractère *(satyalakṣaṇa)* des Dharma. Pourquoi donc ne serait-il pas nommé omniscient ? Le soleil *(sūrya)* ne crée pas les montagnes et les vallées, il ne crée pas non plus les terrains plats, mais il éclaire tout uniformément. De même le Buddha ne rend pas inexistant ce qui existe, ni existant ce qui n'existe pas.

Ye kecid bhikṣavo bhavena bhavasya niḥsaraṇaṃ paryeṣante vibhavena vā 'parijñānaṃ tat teṣām iti. ubhayaṃ hy etat parityājyaṃ bhave tṛṣṇā vibhave tṛṣṇā ca.

La seconde question est également à refuser parce que le monde ne comporte pas de limite et échappe par le fait même aux catégories du fini et de l'infini.

[Par « monde » *(loka)* on entend ici l'univers. Mais le Kośa, IX, p. 267, nous apprend que certains, par *loka*, entendent l'âme *(ātman)*, d'autres la transmigration *(saṃsāra)*].

[1] Ce deuxième point concerne la quatrième série de questions : « Quelle est la nature du principe vital ? » La réponse dépend de l'intention de celui qui interroge. Vacchagotta qui croit à l'existence de l'âme réclame une autre réponse que Phagguna qui n'y croit pas. Voir ci-dessus, p. 32, n. 3.

[2] Certains bouddhistes se cantonnaient volontiers dans la « foi du charbonnier » sans essayer de comprendre les mystères. Cf. Saṃdhinirmocana, VII, 19, p. 200 : Certains êtres ne comprennent pas exactement les formules bouddhiques, cependant ils y adhèrent et leur accordent foi. Ils y adhèrent en disant : « Les discours prêchés par le Seigneur sont profonds... Nous n'en comprenons pas le sens... Mais l'intelligence des Buddha est profonde, profonde aussi la Nature des choses. Le Tathāgata sait, nous ne savons pas. La prédication des Tathāgata pénètre chez les êtres selon leurs divers degrés de foi ». — Ratnakūṭa cité dans le Śikṣāsamuccaya, p. 55 : *yeṣu cāsya gambhīreṣu buddhir nāvagāhate, tatra tathāgata eva sākṣīti kṛtvā na pratikṣipati. tathāgata eva jānīte nāhaṃ jāne ; anantā buddhabodhir, nānādhimuktikatayā tathāgatānāṃ sattveṣu dharmadeśanā pravartata iti.*

Il dit toujours la vérité *(satya)* et l'éclat de sa sagesse *(prajñāloka)* illumine tous les Dharma. Il est comparable à un chemin unique *(ekamārga)*. Lorsque les hommes demandèrent au Buddha si la loi des douze causes [ou *pratītyasamutpāda*] avait été créée par le Buddha ou créée par un autre, le Buddha répondit : « Je n'ai pas créé la loi des douze causes et un autre ne l'a pas créée non plus. Que les Buddha existent ou n'existent pas, la naissance *(jāti)* est la cause et condition *(hetupratyaya)* de la vieillesse et de la mort *(jarāmaraṇa)* : c'est là la loi éternelle et subsistante »[1]. Le Buddha

[1] Plus loin, au k. 32, p. 298 a, le Mppś reviendra sur ce sūtra et en indiquera la référence : « Comme il est dit dans le *Tsa a han* (Saṃyuktāgama), un Bhikṣu demanda au Buddha si la Loi des douze causes *(pratītyasamutpāda)* était faite par le Buddha lui-même ou si elle était faite par un autre homme. Le Buddha dit au Bhikṣu : Ce n'est pas moi qui ai fait la Loi des douze causes et personne d'autre non plus ne l'a faite. Que les Buddha existent cu qu'ils n'existent pas, cette *Nature de dharma* des Darma, cette subsistance des Dharma est stable *(utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathāgatānāṃ sthitaiveyaṃ dharmāṇāṃ dharmatā dharmasthititā)*. En effet, cela étant, ceci est ; de la production de cela, ceci est produit, à savoir de l'ignorance proviennent les formations ; des formations provient la connaissance ; et ainsi de suite jusque : [de la naissance] proviennent vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir. Telle est l'origine de toute cette masse de souffrance *(yad uta asmin satīdaṃ bhavati, asyotpādād idam utpadyate ; yad idam avidyāpratyayāḥ saṃskārāḥ, saṃskārapratyayaṃ vijñānaṃ yāvaj jātipratyayā jarāmaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ saṃbhavanti : evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasyotpādo bhavati)*. Inversement, cela n'étant pas, ceci n'est pas ; de la suppression de cela, ceci est supprimé, à savoir par la suppression de l'ignorance, les formations sont supprimées ; par la suppression des formations, la connaissance est supprimée, et ainsi de suite [par la suppression de la naissance] sont supprimés vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir. Telle est la suppression de toute cette masse de souffrance *(tatrāvidyānirodhāt saṃskāranirodhaḥ, saṃskāranirodhād vijñānanirodho yāvaj jātinirodhāj jarāmaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsā nirudhyante : evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya nirodho bhavati)* ».

Ce sūtra, qui fait défaut dans le Saṃyuttanikāya pâli, a son correspondant exact dans le Saṃyuktāgama chinois (Tsa a han, T 99, nº 299, k. 12, p. 85 b-c) qui le situe à *Kiu-lieou-cheou Tiao-nieou-tsiu-lo* (Kuruṣu Kalmāṣadamyanigama). Ce sūtra n'a d'original que son début, où le Buddha affirme que le Pratītyasamutpāda n'a pas été fait par lui ni par personne d'autre ; le reste est une accumulation de clichés inlassablement reproduits dans les écrits canoniques, tant en pâli qu'en sanskrit. C'est ainsi que la formule bien connue *utpādād vā tathāgatānām ...* se retrouve avec quelques variantes dans Saṃyutta, II, p. 25 (cf. Tsa a han, T 99, nº 296, k. 12, p. 84 b) ; Aṅguttara, I, p. 286 ; Visuddhimagga, p. 518 ; Śālistambasūtra dans LAV, *Théorie des douze causes*, Gand, 1913, p. 73 ; Aṣṭasāhasrikā, p. 274 ; Laṅkāvatāra, p. 143 ; Kośavyākhyā, p. 293 ; Madh. vṛtti, p. 40 ; Pañjikā, p. 588 ; Śikṣāsamuccaya, p. 14 ; Daśabhūmika, p. 65. — L. de La Vallée (*o. c.*, p. 109) l'a retrouvée également dans les sources brahmaniques : Bhāmatī ad II, 2, 19 ; Tantravārttika (BSS, p. 163).

enseigne que la naissance est la cause et condition de la vieillesse et de la mort et, arrivant au bout [de la chaîne causale], que l'ignorance *(avidyā)* est la cause et condition des formations *(saṃskāra)*.

5. En outre, répondre aux quatorze questions difficiles serait commettre une faute. Si on vous demandait de quel genre est la taille ou le physique du fils d'une femme stérile et d'un eunuque *(vandhyāpaṇḍakaputra)* [1], cela ne mériterait pas réponse, car un tel fils n'existe pas.

6. En outre, ces quatorze questions difficiles sont des vues fausses *(mithyādṛṣṭi)*, ne sont pas des réalités *(satya)*. Or le Buddha ne s'occupe jamais que de réalités. C'est pourquoi il s'arrête *(sthāpayati)* et ne répond pas.

7. Enfin, s'arrêter et ne pas répondre, c'est une réponse. Il y a quatre manières de répondre *(vyākaraṇa)* : *a*) Répondre d'une manière catégorique *(ekāṃśena vyākaraṇa)* : [c'est ainsi qu'il répond quand il est question] par exemple, du Buddha, de l'Absolu *(parama)*, du Nirvāṇa et de la Sécurité *(yogakṣema)* ; *b*) Répondre en distinguant *(vibhajyavyākaraṇa)* ; *c*) Répondre en posant une question *(paripṛcchāvyākaraṇa)* ; *d*) Répondre en ne répondant pas *(sthāpanīyavyākaraṇa)*. Ici le Buddha répond en ne répondant pas [2].

Vous dites qu'il n'y a pas d'omniscient ! Une telle affirmation est absurde et constitue une grave calomnie *(mṛṣāvāda)*. En réalité, l'omniscient existe. Pourquoi ? Parce qu'il a obtenu les dix forces *(bala)*, il connaît le possible *(sthāna)* et l'impossible *(asthāna)*, il connaît les causes et conditions *(hetupratyaya)* et la rétribution des actes *(karmavipāka)*, il connaît les concentrations *(samādhi)* et les délivrances *(vimokṣa)*, il connaîr les facultés bonnes ou mauvaises des êtres *(sattvendriyavarāvara)*, il connaît les diverses sortes de délivrance du désir *(nānāvidharāganirmokṣa)*, il connaît les innombrables lignées (*sing*, 38 et 5) de toutes les sortes d'univers *(nānāvidhalokadhātvapramāṇagotra)*, il connaît toutes les résidences *(vihāra)* et leurs chemins *(mārga)* ; il connaît la conduite *(caryā)* et les réflexions *(manasikāra)* [des êtres] dans leurs exis-

[1] Sur cette comparaison, voir ci-dessus, p. 45, n. 1.

[2] Ces quatre manières de répondre à une question *(pañhavyākaraṇa)* sont signalées dans Dīgha, III, p. 229 ; Aṅguttara, I, p. 197 ; II, p. 46 ; Milinda, p. 144 ; Tch'ang a han, T 1, k. 8, p. 51 b 1 ; Tchong a han, T 26, k. 29, p. 609 a. Ces textes distinguent *ekaṃsavyākaraṇīyo pañho, vibhajjavyākaraṇīyo pañho, paṭipucchāvyākaraṇīyo pañho, ṭhāpanīyo pañho.* Le texte sanskrit reproduit ici est tiré de la Mahāvyutpatti, nº 1658-1661. — Définitions et exemples dans Kośa, V, p. 44-47.

tences antérieures *(pūrvajanma)*, il a obtenu le discernement de l'œil divin *(divyacakṣurvyakti)*, il connaît la destruction de toutes les impuretés *(sarvāsravakṣaya)*, il distingue clairement le bien *(śubha)* et le mal *(aśubha)*, il prêche dans tous les univers *(lokadhātu)* une loi supérieure *(agradharma)*, il a obtenu la saveur de l'ambroisie *(amṛtarasa)*, il a trouvé le chemin du milieu *(madhyamā pratipat)*, il connaît le Vrai caractère *(satyalakṣaṇa)* de tous les Dharma conditionnés *(saṃskṛta)* ou inconditionnés *(asaṃskṛta)*, il a rejeté pour toujours le désir des trois mondes *(trailokyarāga)*. C'est pour toutes ces raisons que le Buddha est omniscient.

Question. — Soit ! l'omniscient existe, mais quel homme est-ce ? **75 b**

Réponse. — C'est le Suprême *(parama)*, le Grand Mâle *(mahāpuruṣa)*, le Vénérable des trois mondes *(trailokyajyeṣṭha)* : on le nomme Buddha.

Ainsi les *Tsan fo kie* (Buddhastotragāthā) disent :

Premier-né *(mūrdhaja)* et roi Cakravartin,
Le Buddha est semblable à l'éclat du soleil et de la lune.
Il appartient à la noble lignée des Śākya,
Il est le prince héritier du roi Śuddhodana.

Au moment de sa naissance, il ébranla trois mille
Sumeru et agita l'eau de la mer.
Pour détruire la vieillesse, la maladie et la mort,
C'est par pitié qu'il vint au monde.

A sa naissance, il fit sept pas,
Ses rayons remplissaient les dix régions.
Il regarda quatre fois et poussa un grand cri :
« Mes naissances, dit-il, sont terminées,

« Devenu Buddha je prêcherai une loi merveilleuse,
« Je battrai à grand bruit le tambour de la loi,
« Par là je réveillerai les êtres,
« Et le monde, du sommeil de l'ignorance ».

Tels furent, sous formes multiples,
Les prodiges *(adbhuta)* qui apparurent.
Les dieux et les hommes,
En les voyant, furent dans la joie.

Le Buddha avait le corps orné de marques,
Un grand éclat resplendissait sur son visage.
Tous les hommes et toutes les femmes
Ne se rassasiaient pas de le contempler.

Quand l'enfant fut allaité et nourri,
Sa force surpassait celle d'un nayuta de *gandhahastin*.
La force de ses *ṛddhipāda* était extrême,
Celle de sa *prajñā* immense.

Les grands rayons du Buddha
Illuminaient son corps extérieurement.
Le Buddha, parmi ses rayons,
Était comme la lune dans sa splendeur.

On critiqua le Buddha de toutes manières,
Il n'en éprouva aucune peine ;
On loua le Buddha de toutes manières,
Il n'en éprouva aucune joie.

Sa grande *maitrī* s'étend à tous,
Ennemis et amis, également et sans distinction.
Toutes les classes d'êtres intelligents
En connaissent tous les effets.

Par la force de sa *kṣānti, lajjā, maitrī* et *karuṇā*,
Il triomphe de tout le monde.
Pour sauver les êtres,
Il accepte, d'âge en âge, l'effort et la douleur.

Sa pensée est toujours concentrée
Sur le bien à faire aux êtres.
Il possède les dix forces *(bala)* du savoir *(jñāna)*
Et les quatre forces de l'assurance *(vaiśāradya)*.

Il possède les dix-huit attributs exclusifs *(āveṇika)*,
Et un trésor de qualités *(guṇa)* immenses.
Telles sont, innombrables,
Les forces de ses qualités prodigieuses.

Comme un lion sans peur,
Il détruit les systèmes hérétiques.
Il fait tourner la roue de la loi sans supérieure, 75 c
Il sauve et délivre le triple monde.

Son nom est Bhagavat. Le sens *(artha)* de ce terme est immense *(apramāṇa)* et, si on voulait l'exposer au long, il faudrait négliger les autres points. C'est pourquoi nous en avons parlé ici sommairement *(samāsataḥ)*.

CHAPITRE V.

RĀJAGṚHA

Sūtra : Le Buddha résidait dans la ville de Rājagṛha *(rājagṛhe viharati sma)*.

Śāstra : Cette phrase doit être expliquée maintenant.

Question. — Pourquoi dit-on que le Buddha résidait à Rājagṛha, au lieu d'exposer directement les doctrines de la Prajñāpāramitā ?

Réponse. — L'auteur mentionne le lieu *(deśa)*, le temps *(kāla)* et les personnages *(pudgala)* pour que les hommes attachent foi *(śraddhā)* à son récit.

VIHĀRA.

Qu'entend-on par résider ?

1. On nomme résidence *(vihāra)* les quatre attitudes *(īryāpatha)* corporelles : position assise *(niṣadana)*, position couchée *(śayyā)*, marche *(gamana)* et station *(sthāna)* [1]. Le Buddha prend ces attitudes pour effrayer les troupes de Māra *(Mārasenā)* et pour que ses disciples se réjouissent *(pramodante)* et entrent dans toutes sortes d'extases *(dhyāna)*.

2. En outre, il y a trois résidences : résidence divine *(divyavihāra)*, résidence de Brahma *(brāhmavihāra)* et résidence sainte *(āryavihāra)* [2] :

Les *divyavihāra* sont les résidences des six classes des dieux du désir *(kāmadeva)*.

Les *brāhmavihāra* sont les résidences des dieux Brahmā, etc.,

[1] Sur les quatre īryāpatha, voir p. ex. Saṃyutta, V, p. 78 ; Divyāvadāna, p. 161 : *carturvidham īryāpathaṃ kalpayati tadyathā caṅkramyate tiṣṭhati niṣīdati śayyāṃ kalpayati.*

[2] Dīgha, III, p. 220 : *Tayo vihārā : dibbo vihāro, brahmavihāro, ariyo vihāro.*

jusqu'aux résidences des dieux qui ne sont ni conscients ni inconscients *(naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanadeva)*.

Les *āryavihāra* sont les résidences des Buddha, des Pratyekabuddha et des Arhat.

Parmi ces trois sortes de résidences, le Buddha choisit les *āryavihāra*. Mais [ici], par compassion *(anukampā)* pour les êtres *(sattva)*, il réside dans la ville de Rājagṛha.

3. En outre, trois choses, le don *(dāna)*, la moralité *(śīla)* et la pensée bonne *(kuśalacitta)* constituent les *divyavihāra*. **76 a**

Les quatre sentiments infinis *(apramāṇacitta)* : la bienveillance *(maitrī)*, la pitié *(karuṇā)*, la joie *(muditā)* et l'indifférence *(upekṣā)*, constituent les *brāhmavihāra*.

Les trois concentrations *(samādhi)*, à savoir la vacuité *(śūnyatā)*, le sans-marques *(ānimitta)* et la non-prise en considération *(apraṇihita)*, sont nommées *āryavihāra*. C'est dans les *āryavihāra* que le Buddha réside.

4. Enfin il y a quatre sortes de résidences : *divyavihāra, brāhmavihāra, āryavihāra* et *buddhavihāra* [1]. Les trois premières sont telles que nous avons dit. Quant aux *buddhavihāra*, ce sont les innombrables concentrations *(samādhi)* comme celle de la marche héroïque *(śūraṃgama)*, les dix forces *(bala)*, les quatre assurances *(vaiśāradya)*, les dix-huit attributs exclusifs du Buddha *(āveṇikadharma)*, l'omniscience *(sarvajñāna)* et les sagesses *(prajñā)* de toutes sortes. C'est aussi les 84.000 Corbeilles de la loi *(dharmapiṭaka)*, moyens de sauver les hommes [2]. Ces diverses qualités de Buddha *(buddhaguṇa)* sont les lieux habités par le Buddha : le Buddha y réside.

L'explication sommaire sur les Vihāra est terminée.

RĀJAGṚHA.

Question. — Les grandes villes telles que *Chö p'o t'i* (Śrāvastī) *Kia p'i lo p'o* (Kapilavastu) et *Po lo nai* (Vārāṇasī) ont toutes des

[1] Cf. Bodh. bhūmi, p. 90 : *tatra śūnyatānimittāpraṇihitavihārā nirodhasamāpattivihāraś cāryavihāra ity ucyate. catvāri dhyānāny ārūpyasamāpattayaś ca divyo vihāra ity ucyate. catvāry apramāṇāni brāhmo vihāra ity ucyate.* — Même définition dans Saṃgraha, p. 137.

[2] Il s'agit des quatre-vingt mille ou quatre-vingt-quatre mille *dharmaskandha* prêchés pour guérir les quatre catégories de fidèles : cf. Vinaya des Mahāsāṃghika (Przyluski, *Concile*, p. 211) ; Theragāthā, v. 1024 ; Sumaṅgala, I, p. 24 ; Avadānaśataka, II, p. 155 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 74, p. 385 c ; Kośa, I, p. 46-47.

résidences royales *(rājagṛha)*. Comment se fait-il que cette ville seule porte le nom de Rājagṛha ?

Réponse [1]. — 1. Certaines personnes donnent l'explication suivante : Un roi du *Mo k'ie t'o* (Magadha) eut un fils qui, n'ayant qu'une tête, avait deux visages et quatre bras. Les gens d'alors prirent cela pour un mauvais présage ; le roi lui fendit donc en deux le corps et la tête et l'abandonna dans la jungle *(kāntāra)*. Or une rākṣasī nommée *Li lo* (Līlā) réunit les deux parties de son corps et le nourrit de son lait. Par la suite, il grandit et devint un homme : sa force était telle qu'il put conquérir les rois des autres royaumes ; il posséda le monde entier et prit tous les rois des royaumes au nombre de 18.000 hommes et les établit au milieu de cinq montagnes [2] ; par sa grande puissance il gouverna le *Yen feou t'i* (Jambudvīpa). C'est pourquoi les habitants du Jambudvīpa donnèrent à ces montagnes le nom de Ville de la résidence des rois *(rājagṛha)* [3].

2. D'autres personnes racontent ceci : Dans la ville où demeurait auparavant le roi du Magadha des incendies se déclaraient et, chaque fois qu'elle brûlait, on la reconstruisait. Il en fut ainsi jusqu'à sept fois. Les gens du pays étaient accablés par les travaux qu'on leur imposait. Le roi, saisi de tristesse et de crainte, rassembla tous les sages *(paṇḍita)* et leur demanda leur avis. Certains lui dirent qu'il fallait changer l'emplacement de la ville. Le roi chercha alors un lieu où s'installer ; il vit ces cinq montagnes qui formaient une enceinte semblable à une muraille ; il y éleva donc son palais *(rājakula)* et se fixa au milieu de cet endroit. C'est pourquoi ce lieu est nommé Ville de la résidence du roi *(rājagṛha)* [4].

[1] Dans ce paragraphe je reproduis, avec quelques modifications, la traduction de E. CHAVANNES, *Cinq cents contes et apologues*, T. III, p. 285-290.

[2] Ces cinq montagnes étaient appelées en pâli Vebhāra, Paṇḍava, Vepulla, Gijjhakūṭa et Isigili. Cf. Majjhima, III, p. 68 (= Tseng yi a han, T 125, k. 32, p. 723 a) ; Suttanipāta Comm., II, p. 382. Mais auparavant, elles portaient un autre nom.

[3] Même explication dans le Suttanipāta Comm., II, p. 413 : Rājagṛha est ainsi nommé parce qu'un grand nombre de rois, comme Mandhātā et Mahāgovinda, y habitent.

[4] Cette tradition est également rapportée par Hiuan tsang, *Si yu ki*, T 2087, k. 9, p. 923 a (tr. BEAL, II, p. 165-166) : A Kuśāgra, ancienne capitale du Magadha, éclataient fréquemment des incendies qui, se communiquant de maison en maison, détruisaient toute la ville. Après l'avoir reconstruite plusieurs fois, le roi Bimbasāra, sur le conseil de ses ministres, fit paraître un édit bannissant tout habitant dans la maison duquel le feu se déclarerait, et le forçant de se retirer dans le *Śītavana*, la « Forêt froide », utilisé jusqu'alors comme cimetière. Un nouvel incendie ayant éclaté dans son propre palais, le roi abdiqua en faveur de son fils Ajātaśatru et se retira dans le *Śītavana*. Le roi de Vaiśālī, son voisin, jugea le moment propice pour

3. Voici encore une autre explication : Dans les temps passés, il y avait en ce royaume un roi nommé *P'o seou* (Vasu) qui, dégoûté des choses du monde *(lokadharmanirviṇṇa)*, quitta la maison *(pravrajita)* et se fit ermite *(ṛṣi)*. En ce temps-là, les brâhmanes qui étaient restés dans le monde *(gṛhasthabrāhmaṇa)* et les ermites qui étaient sortis du monde *(pravrajitarṣi)* eurent une discussion. Les Gṛhasthabrāhmaṇa disaient : « D'après les livres sacrés, dans les sacrifices aux dieux *(devayajña)*, il faut tuer des êtres vivants et en manger la chair *(māṃsa)*[1] ». Les Pravrajitarṣi répliquaient : « Il ne faut pas, quand on sacrifie aux dieux, tuer des êtres vivants et en manger la chair »[2]. Ils se disputaient ainsi entre eux. Les Pravrajitarṣi dirent : « Il y a ici le grand roi qui est sorti du monde pour se faire ermite. Aurez-vous la foi *(śraddhā)* en lui ? » Les Gṛhasthabrāhmaṇa ayant répondu qu'ils auraient foi en lui, les autres reprirent : « Nous prendrons cet homme pour arbitre et demain nous irons l'interroger ».

Cette même nuit, les Gṛhasthabrāhmaṇa allèrent par avance auprès de l'ermite Vasu, et, après lui avoir posé toutes les questions d'usage, ils lui dirent : « Dans la discussion de demain, il faut nous **76 b**
aider ». Le lendemain donc, au point du jour, au moment de la discussion, les Pravrajitarṣi demandèrent à l'ermite Vasu : « Dans les sacrifices aux dieux, faut-il ou non tuer des êtres vivants et en manger la chair ? » L'ermite Vasu répondit : « La règle des Brâhmanes est que, dans les sacrifices aux dieux, il faut tuer des êtres vivants et en manger la chair »[3]. Les Pravrajitarṣi reprirent :

envahir le Magadha. Les princes des frontières fortifièrent à la hâte le *Śītavana*, et comme Bimbasāra en était le premier habitant, la nouvelle ville fut nommée « Cité du roi » (Rājagṛha). — La vieille ville que Hiuan tsang nomme Kuśāgra, à cause de son herbe excellente, est plus connue sous le nom de Girivraja (Vimānavatthu Comm., p. 82). Elle est aussi nommée Vasumatī (Rāmāyaṇa, I, 7, 32), Bārhadrathapura (Mahābhārata, II, 24, 44), Bimbisārapurī et Magadhapura (Suttanipāta Comm., II, p. 584). — Hiuan tsang *(l. c.)* et Fa hien dans sa Relation des royaumes bouddhiques (tr. LEGGE, p. 81 ; GILES, p. 49) rapportent une autre tradition attribuant à Ajātaśatru la fondation de Rājagṛha.

[1] Le Śāṅkhāyaṇa, II, 16, 1, permet de tuer les animaux à l'occasion de la réception d'un hôte *(Madhuparka)* ou d'un sacrifice au Soma, aux Mânes et aux dieux. Dans les autres cas le meurtre des animaux est interdit. Cf. HILLEBRANDT, *Ritual-Literatur*, p. 73.

[2] Sur l'interdiction de la viande dans les Vinaya, voir la note de P. Demiéville dans BENVENISTE, *Textes Sogdiens*, p. 189 n. 1.

[3] « C'était un argument des brâhmanes qu'on est en droit de tuer des êtres vivants pour les sacrifices, parce que les animaux ainsi immolés renaissent dans les cieux.

« Selon ton jugement à toi, faut-il ou non tuer des êtres vivants et en manger la chair ? » L'ermite Vasu répondit : « Puisqu'il s'agit de sacrifices aux dieux, on doit tuer des êtres vivants et en manger la chair ; en effet, ces êtres vivants étant morts dans un sacrifice aux dieux, ils pourront renaître en haut dans les cieux ».

Les Pravrajitarṣi s'écrièrent : « Tu te trompes grandement ! Tes paroles sont très mensongères *(mṛṣāvāda)* ». Alors ils lui crachèrent dessus en lui disant : « Criminel ! Disparais ! » Aussitôt l'ermite Vasu s'enfonça graduellement dans le sol jusqu'aux chevilles *(gulpha)*, car il avait été le premier à ouvrir la porte à de grands crimes *(mahāpatti)*. Les Pravrajitarṣi lui dirent : « Tu dois parler selon la vérité ; si tu t'obstines à mentir, tout ton corps s'enfoncera dans le sol ». L'ermite Vasu répondit : « Je sais que, quand on le fait pour les dieux, tuer des moutons *(eḍaka)* et en manger la chair n'est pas un crime ». Aussitôt il s'enfonça dans le sol jusqu'aux genoux *(jānu)*. Il disparut ainsi graduellement jusqu'aux flancs *(kaṭi)*, puis jusqu'au cou *(kaṇṭha)*. Les Pravrajitarṣi lui dirent : « Maintenant ta parole mensongère a reçu son châtiment dans le monde présent. Si cependant tu te décides à parler suivant la vérité, quoique tu sois sous terre, nous pouvons t'en retirer et faire que tu échappes au châtiment». Alors Vasu fit cette réflexion : « Moi, homme de noble condition, je ne dois pas tenir deux langages différents. En outre, dans les quatre *Wei t'o* (Veda) des brâhmanes, on célèbre de toutes sortes de façons la règle des sacrifices aux dieux. Si moi seul je meurs, cela vaut-il la peine qu'on en tienne compte ? » Il dit donc de tout son cœur *(ekacittena)* : « Dans les sacrifices aux dieux, ce n'est pas un crime de tuer des êtres vivants et d'en manger la chair ». Les Pravrajitarṣi lui crièrent : « Tu es un criminel endurci ! Disparais donc englouti, nous ne voulons plus te voir ». Alors toute sa personne s'enfonça dans la terre. A partir de ce moment et jusqu'aujourd'hui on a toujours observé la règle donnée par l'ermite Vasu : quand on tue un mouton dans les sacrifices aux dieux, au

Dans le Mo teng k'ie king (T 1300), où il y a une curieuse discussion sur l'égalité des castes, cet argument est reproché aux brâhmanes : on leur fait voir en effet que, si leur affirmation est exacte, ils ne devraient rien avoir de plus pressé que de s'immoler eux-mêmes ou d'immoler ceux qui leur sont chers, puisque la félicité des deva leur serait ainsi assurée à eux et aux leurs. Pour une argumentation analogue, cf. Sūtrālaṃkāra, conte 24 : trad. Huber, p. 125-131 ». (CHAVANNES, *Contes*, IV, p. 241).

moment où le couteau s'abat sur lui, on lui dit : « Vasu te tue » [1].

Le fils de Vasu se nommait *Kouang tch'ö* (Vipularatha ?). Il lui succéda dans la dignité royale. Par la suite, lui aussi, se dégoûta des choses du monde, mais il ne put plus entrer en religion *(pravrajati)*. Il fit alors cette réflexion : « Mon père, l'ancien roi, a été englouti vivant dans la terre, bien qu'il fût entré en religion ; si je continue à gouverner le monde, je me rendrai derechef coupable d'un grand crime. En quel endroit dois-je donc aller ? » Au moment où il faisait cette réflexion, il entendit dans les airs une voix qui lui disait : « Si tu vois en marche un endroit difficile à rencontrer *(durlabha)* et extraordinaire *(adbhuta)*, c'est là que tu dois établir ta résidence ». Quand cette parole eut été dite, la voix se tut. A peu de temps de là, étant sorti pour chasser dans la campagne, le roi aperçut un cerf *(mṛga)* qui fuyait rapide comme le vent ; il s'élança sur ses traces sans pouvoir l'atteindre. Comme il le poursuivait sans relâche, aucun officier de son escorte ne put rester avec **76 c**
lui. Allant toujours de l'avant, il vit un endroit où cinq montagnes formaient un cirque escarpé et bien défendu ; le sol y était uni et produisait des herbages fins et moelleux ; de belles fleurs couvraient la terre ; il y avait là des bois de toutes sortes d'essences d'arbres où

[1] Le Ta fang teng t'o lo ni king, T 1339, k. 1, p. 644, donne de cette légende une version toute différente que l'Hôbôgirin, *Baso*, p. 58, résume en ces termes : Du temps où le Buddha résidait au ciel Tuṣita, Vasu était le chef de 6.200.000 marchands, qu'il conduisit en mer pour chercher des joyaux. Au retour, la flotille fut assaillie par les Makara, les vagues, le vent et les Yakṣa. Chacun des marchands promit à Maheśvara le sacrifice d'un être, et ils évitèrent ainsi ces quatre périls. Au retour, ils voulurent se rendre au temple pour s'acquitter de leur vœu ; mais en route Vasu se reprocha d'être complice d'une si mauvaise pratique, et se proposa de sauver les moutons. Dans ce but, il produisit par métamorphose un brâhmane et un moine ; le brâhmane se mit à la tête des marchands ; il fut interpellé par le moine qui l'accusa de commettre un péché en tuant des êtres ; la querelle fut portée devant Vasu lui-même, changé en Voyant. Vasu tourna en ridicule le moine, qui lui affirmait qu'en accomplissant des sacrifices sanglants, bien loin de monter au ciel, on tombait en enfer : Tu vas l'attester toi-même ! s'écria le moine, et à ces mots Vasu tomba tout vif dans l'enfer Avīci. Effrayés, les marchands relâchèrent les moutons et se firent tous Voyants ; dans leur existence suivante, ils naquirent à Śrāvastī où le Buddha les convertit. Quant à Vasu, il fut tiré de l'enfer par la force lumineuse du Buddha *Houa-tsiu* « Collection de fleurs », venu de l'Est, et vint rendre hommage au Buddha avec des êtres innombrables qu'il avait convertis dans tous les enfers. A Śāriputra, qui s'étonne d'avoir précédemment entendu dire au Buddha lui-même que Vasu était condamné à rester en enfer pour toujours, le Buddha réplique qu'une telle croyance est fausse ; et il ajoute diverses interprétations du nom de Vasu, qui toutes tendent à prouver sa nature non infernale : *va* signifie « ciel », *su* signifie « sagesse » : un être qui possède la sagesse céleste ne saurait être infernal.

les fleurs et les fruits croissaient en abondance ; des sources chaudes *(uṣṇodaka)* et des étangs frais *(śītataḍāga)* montraient partout leur pureté ; cet endroit était merveilleux ; de toutes parts on y répandait des fleurs célestes *(divyapuṣpa)* et des parfums célestes *(divyagandha)* et on y entendait une musique céleste *(divyatūrya)*. Quand les musiciens Gandharva virent venir le roi, ils se retirèrent tous. [Le roi pensa] : « Ce lieu est extraordinaire *(adbhuta)* et on n'en a jamais vu de pareil *(apūrvadṛṣṭa)*. C'est bien là que je dois établir ma résidence ». Quand il eut fait cette réflexion, tous ses ministres et ses officiers qui avaient suivi ses traces arrivèrent. Le roi leur déclara : « La voix que j'avais entendue auparavant dans les airs m'avait dit : Si tu vois en marche un endroit extraordinaire et comme il est difficile d'en rencontrer un, c'est là que tu dois établir ta résidence. Or je viens de découvrir cet endroit extraordinaire ; c'est là que je dois établir ma résidence ». Alors il abandonna la ville où il demeurait auparavant et se fixa dans ces montagnes. Ce fut ce roi qui, le premier, s'établit là, et à partir de lui, ses successeurs, les uns après les autres, y demeurèrent. Comme ce roi y avait tout d'abord fait élever un palais pour y résider, de là vint le nom de Ville de la résidence royale.

L'explication sommaire sur les origines de Rājagṛha est terminée.

GṚDHRAKŪṬAPARVATA.

Sūtra : [Le Buddha résidait] sur le *K'i chö kiue chan* (Gṛdhrakūṭaparvata), la Montagne du pic des vautours.

Śāstra : *Gṛdhra* signifie vautour, et *kūṭa*, pic.

Question. — Pourquoi est-elle nommée Montagne du pic des vautours ?

Réponse. — 1. Le sommet de cette montagne ressemble à un vautour et les habitants de Rājagṛha, devant cette ressemblance, l'ont nommée d'un commun accord Montagne du pic des vautours. C'est pourquoi elle est nommée Gṛdhrakūṭaparvata.

2. En outre, au sud de la ville de Rājagṛha, dans le *Che t'o lin* (Śītavana), il y avait beaucoup de cadavres [1] ; des vautours ve-

[1] Nous avons vu plus haut, p. 164, n. 4, que le Śītavana servait de cimetière à Kuśāgra, la vieille ville. Ce détail est confirmé par le Divyāvadāna, p. 264,268. En s'y rendant un jour, Anāthapiṇḍika fut saisi de crainte (Vinaya, II, p. 155).

naient ordinairement les dévorer puis retournaient se percher sur le pic de la montagne [voisine][1]. Les gens d'alors l'ont nommée Montagne du pic des vautours[2]. Parmi les cinq montagnes [de Rājagṛha], elle est la plus élevée. Elle abonde en forêts précieuses et en eaux. Les Ārya y résident.

Fréquents séjours du Buddha à Rājagṛha et à Śrāvastī.

Question. — Nous avons compris le sens de *Gṛdhrakūṭaparvata* Pourquoi le Buddha réside-t-il à Rājagṛha ? La règle des Buddha est de manifester leur bienveillance *(maitrī)* envers tous. C'est comme le soleil *(sūrya)* qui illumine toutes les choses *(dravya)* : il n'en est aucune qui ne reçoive sa lumière. Mais il y a des grandes villes comme :

Ngeou tche ni (Ujjayinī)[3],
Fou leou na po t'an (Pūrṇavardhana)[4],

[1] La double explication donnée ici est reprise en plusieurs endroits par Buddhaghosa, e. g. Papañca, II, p. 63 : *tassa pabbatassa gijjhasadisaṃ kūṭaṃ atthi, tasmā Gijjhakūṭo ti vuccati ; gijjhā vā tassa kūṭesu nivasantī ti pi Gijjhakūṭo ti vuccati.*

[2] Le Gṛdhrakūṭaparvata fut visité par Fa hien (Legge, p. 82-83) et par Hiuan tsang (Watters, II, p. 151). Cunningham (CAGI, p. 534) l'identifie avec le moderne Śailagiri, à deux milles et demi au nord-est de la vieille ville.

[3] Ujjayinī, en pâli Ujjenī, en grec Ozênè (Ptolémée, VII, 1, § 63 ; Périple de la mer Erythrée, § 48), capitale de l'Avanti, située par 77° E et 23° N (Rh. D., *Buddhist India*, p. 40 ; CAGI, p. 560). Ville natale de plusieurs disciples du Buddha, elle fut visitée par Hiuan tsang (Beal, II, p. 270 ; Watters, *Travels*, II, p. 250).

[4] Pūrṇavardhana était une ville et un district du Bengale dont le nom est attesté sous des orthographes différentes :

a. La forme sanskrite correcte est *Puṇḍravardhana* « Croissance de la canne à sucre », en tibétain *Li kha ra śiṅ ḥphel* ou *Bu ram śiṅ ḥphel* (Mahāvyutpatti, n° 4113). On la trouve dans le Sumāgadhāvadāna (Mitra, *Nep. buddh. lit.*, p. 237, 238) et la Mahāvyutpatti, n° 4113). Mais, c'est la forme prâkrite correspondante, *Puṇḍavardhana*, qui se rencontre le plus souvent, tant dans les textes sanskrits que dans les transcriptions chinoises ; cf. Divyāvadāna, p. 21, 402, 427 ; Mahāmāyūrī dans S. Lévi, *Catalogue géographique des Yakṣa*, p. 40, v. 97 ; Avadānakalpalatā, T. II, p. 861, v. 4 ; Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1447, k. 1, p. 1053 a 9-10 (où Puṇḍa est transcrit *Pen t'ou* : 37 et 6 ; 140 et 7) ; A yu wang king, T 2043, k. 3, p. 140 b 9 (où Puṇḍavardhana est transcrit *Fen t'o po t'o* : 18 et 2 ; 170 et 5 ; 157 et 5 ; 170 et 5).

b. La forme sanskrite *Puṇyavardhana* « Croissance du mérite » est attestée par les traductions chinoises *Fou tseng* (113 et 9 ; 32 et 12), dans Sumāgadhāvadāna, T 130, p. 845 c 17, et *Tcheng tseng tch'ang* (77 et 1 ; 32 et 12 ; 168), dans A yu wang king, T 2043, k. 3, p. 143 b 16. — Quant à la variante prâkrite *Puṇṇavardhana*, est elle attestée par les transcriptions suivantes :

Fou na p'an ta (57 et 2 ; 163 et 4 ; 75 et 10 ; 162 et 9) dans A yu wang tchouan, T 2042, k. 2, p. 107 b 25.

Fen na p'o t'o na (18 et 2 ; 163 et 4 ; 38 et 8 ; 170 et 5 ; 163 et 4) dans A yu wang king, T 2043, k. 3, p. 143 b 16.

Pen na fa t'an na (37 et 6 ; 163 et 4 ; 9 et 4 ; 57 et 12 ; 163 et 4) dans Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 10, p. 927 a 15.

c. La forme sanskrite *Pūrṇavardhana* « Pleine croissance » est représentée par les transcriptions et les traductions chinoises suivantes :

Fou leou na po t'an (40 et 9 ; 75 et 11 ; 163 et 4 ; 157 et 5 ; 75 et 13) dans Mppś, T 1509, k. 3, p. 76 c 22.

Fou leou na po t'o na (40 et 9 ; 75 et 11 ; 163 et 4 ; 157 et 5 ; 170 et 5 ; 163 et 4) dans Saṃyuktāgama, T 99, k. 24, p. 170 a 2.

La traduction *Man fou* (85 et 11 ; 40 et 9) se rencontre dans l'Ekottarāgama, T 125, k. 22, p. 660 a 5 ; le Sumāgadhāvadāna, T 128, p. 837 c 14 ; et l'A yu wang tchouan, T 2042, k. 2, p. 105 c 1.

* * *

D'après le Divyāvadāna, p. 21, et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1447, k. 1, p. 1053 a, *Puṇḍravardhana* marquerait la limite orientale du Madhyadeśa ; au-delà sont les pays frontières *(pratyanta)*, où la discipline bouddhique se montre plus tolérante, et permet l'usage des bains et des souliers. Par contre, d'après les sources pâlies (Vinaya, I, p, 197; Jātaka, I, p. 49, etc.), la limite orientale du Madhyadeśa serait marquée par les villages de *Kajaṅgala* et de *Mahāsālā*. Ce dernier renseignement est confirmé par le Vinaya des Sarvāstivādin, T 1435, k. 25, p. 182 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 264-265), qui remarque : « Dans la région de l'Est, il y a le village de *P'o lo* (38 et 8 ; 122 et 14 = [Mahā] sālā) dont le surnom est K'IE LANG (9 et 5 ; 163 et 7 = *Kajaṅgala)* ; au delà de *K'ie lang* sont les royaumes de la frontière *(pratyantajanapada)* ». Nous savons, par l'Avadānaśataka, II, p. 41, que *Kajaṅgala* a pour correspondant sanskrit *Kacaṅgalā*. Si on se contentait de rapprocher toutes ces données, on serait tenté d'identifier *Puṇḍravardhana* avec *Kajaṅgala*. Pourtant il n'en est rien : Hiuan tsang, qui visita en 638 le Bengale Occidental (Iraṇa) et Oriental (Puṇḍravardhana et Karṇasuvarṇa), nous apprend, dans son Si yu ki (T 2087, k. 10, p. 927 a), que *Puṇḍravardhana* se trouvait 600 *li* plus à l'Est que *Kajaṅgala* (transcrit *Kie tchou wou k'i lo* : 123 et 10 ; 75 et 2 ; 30 et 10 ; 113 et 4 ; 122 et 14), et qu'il fallait traverser le Gange pour se rendre d'une ville à l'autre. Le pèlerin s'attarde à la description de Puṇḍravardhana : la contrée avait 4.000 *li*, et la ville plus de 30 *li*, de circuit. Elle possédait 20 monastères bouddhiques, abritant 3.000 religieux, tant du Grand que du Petit Véhicule. Elle comptait en outre une centaine de temples consacrés aux deva, et les Digambara Nirgrantha (Jainistes) y étaient particulièrement nombreux (cf. BEAL, *Buddhist Records*, II, p. 194-195 ; WATTERS, *Travels*, II, p. 184-185).

Les archéologues ont longtemps hésité sur le site exact de Puṇḍravardhana ; ils s'accordaient à le placer dans la « Bengal Presidency », mais proposaient de l'identifier, tantôt avec le district moderne de Pabna (Cunningham), tantôt avec l'actuel Rangpur (Fergusson). La découverte d'une ancienne inscription en Brāhmī, qui mentionne des dons faits à des Ṣaḍvargika par les habitants de Puṇḍranagara, est venue lever tous les doutes : Puṇḍravardhana est l'actuel Mahāsthān Gaḍ, dans le district de Bogra. [Sur cette inscription, voir D. R. BHANDHARKAR, EI, XX, 2, p. 83 ; Idem, *Important fragmentary Inscription found at Mahāsthān, Bogra District*, IA, LXII, 1933, p. 177-178 ; B. M. BARUA, *The old Brāhmī Inscription of Mahāsthān*, IHQ, X, 1934, p. 57-66. — Pour une description du site, voir P. C. SEN, *Puṇḍravardhana-its Site*, IHQ, IX, 1933, p. 722-735].

A hi tch'ö to lo (Ahicchatra) [1],

On sait par de nombreux textes que le Buddha, sur l'invitation de Sumāgadhā, la fille d'Anāthapiṇḍada, se rendit par magie à Puṇḍravardhana, où il retrouva l'arhat Piṇḍola, assis dans une grotte. En cette occasion, le Buddha exposa à ses moines une vie antérieure de Sumāgadhā : au temps du Buddha Kāśyapa, elle était Kañcanamālā, la fille de Kṛkin, roi de Bénarès ; pour écarter les effets d'un mauvais songe fait par son père, elle s'était offerte en victime, et s'en était remise au jugement du Buddha Kāśyapa. — Ce récit fait l'objet du Sumāgadhāvadāna, dont on trouvera le texte sanskrit en manuscrit à la Bibliothèque Nationale (cf. J. FILLIOZAT, *Catalogue du Fonds Sanscrit*, Paris, 1941, p. 93, n° 156) ; les quatre traductions chinoises (T 125, k. 22, p. 660 a-665 b ; T 128 ; T 129 ; T 130) ont été étudiées par T. M. TOKIWAI, *Studien zum Sumāgadhāvadāna*, Darmstadt, 1898. On trouve en outre, dans les textes, de nombreuses allusions à cet *avadāna* célèbre : Divyāvadāna, p. 402 ; Tsa a han, T 99, k. 24, p. 170 a ; A yu wang tchouan, T 2042, k. 2, p. 105 c ; A yu wang king, T 2043, k. 3, p. 140 b (cf. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 266).

Les mêmes sources rapportent encore un autre incident qui eut lieu à Puṇḍravardhana, au temps d'Aśoka. Les Nirgranthaputra qui — nous le savons par Hiuan tsang — foisonnaient à Puṇḍravardhana, avaient dessiné des images du Buddha, le représentant prosterné devant le Nirgrantha. A cette nouvelle, Aśoka entra en colère, et dépêcha contre eux une armée de Yakṣa et de Nāga, qui en une seule journée, mirent à mort 18.000 Nirgrantha. Cf. Divyāvadāna, p. 427 ; A yu wang tchouan, T 2042, k. 2, p. 107 b ; A yu wang king, T 2043, k. 3, p. 143 b (PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 278).

[1] Le texte de l'édition du Taishô porte *A lan tch'ö to lo* (170 et 5 ; 140 et 14 ; 159 ; 36 et 3 ; 122 et 14) où S. LÉVI, *Alexandre et Alexandrie dans les documents indiens*, MSL, p. 418, n. 1, a voulu voir Alexandrie d'Égypte. Mais tout le contexte prouve qu'il s'agit ici, non de villes étrangères, mais de villes de l'Inde que le Buddha a peut-être visitées, mais où il n'a pas résidé longtemps. Si *A lan tch'ö to lo* transcrit Alexandrie, il ne s'agit en tout cas pas de l'Alexandrie d'Égypte, mais d'une quelconque Alexandrie fondée par le conquérant macédonien lors de son expédition dans l'Inde : Alexandrie d'Arie ou Hérat (Strabon, XI, 514 sq. ; XV, 723 ; Pline, *Hist. Nat.*, VI, 61, 93) ; Alexandrie d'Arachosie ou Kandahār ; plus probablement, Alexandrie du Caucase, c'est-à-dire de l'Hindou-kouch (Arrien, *Anabase*, III, 28, 4 ; IV, 22, 5 ; Diodore de Sicile, XVII, 83 ; Quinte-Curce, VII, 3, 22), qu'il convient de situer vers Parvān, l'actuelle Djebel-Serādj (J. HACKIN, *Recherches archéologiques à Begram*, Paris, 1939, p. 4).

Pourtant, il est douteux que *A lan tch'ö to lo* transcrive Alexandrie. La Chine des Han connaissait Alexandrie d'Égypte sous le nom de *Li k'an* (93 et 8 ; 177 et 3) ou *Li kien* (93 et 8 ; 177 et 9) ; voir à ce sujet P. PELLIOT, dans TP, 1915, p. 690 ; JA, 1921, p. 139. — D'autre part, l'*Alasanda* du Milindapañha (p. 82, 327, 333, 359) est transcrit dans les versions chinoises par les trois caractères *A li san* (170 et 5 ; 140 et 6 ; 66 et 8), qui supposent un original *Alesan* (cf. P. DEMIÉVILLE, *Les versions chinoises du Milindapañha*, p. 168, n. 2). Tout ceci invite à chercher autre chose, et à vérifier tout d'abord l'orthographe du nom. Dans les plus anciens manuscrits, Tempyô Mss. (A. D. 729), etc., la ville est désignée sous le nom d'*A hi* (164 et 11) *tch'ö to lo*, qui suggère immédiatement *Ahicchatra*. Le doute est levé par le Fan fan yu, T 2130, k. 8, p. 1038 a 9, qui lui aussi transcrit *A hi* (30 et 9) *tch'ö to lo*, et, pour éviter toute confusion, ajoute la traduction *Che san* (142 et 3 ; 120 et 12), c'est-à-dire « Serpent-parasol », en sanskrit *Ahicchatra*. Cette ville est mentionnée dans la Mahāmāyūrī, étudiée par S. LÉVI, dans le JA, 1915, p. 19-138.

Fou kia lo p'o to (Puṣkarāvatī) [1].

Toutes ces grandes villes sont peuplées et opulentes et cepen-

Ahicchatra, « capitale du Pañcāla septentrional ; aujourd'hui Ramnagar, près d'Aonla, dans le Barailly district du Rohilkhand ; elle fait partie du royaume de Drupada, dans le Mahābhārata (I, 5516). Ptolémée enregistre des Adeisattroi (VII, 1, § 71) et la ville d'Adisdara (VII, 1, § 53) » (S. Lévi, *o. c.*, p. 95). Hiuan tsang a visité *Wo hi chi ta lo* : « En dehors de la ville principale, dit-il, se trouve un étang de Nāga à côté duquel il y a un stūpa construit par le roi Aśoka. C'est là que le Tathāgata, quand il était encore de ce monde, prêcha la loi pendant sept jours pour le bénéfice d'un Nāgarāja » (Si yu ki, T 2087, k. 4, p. 893 a ; tr. Beal, I, p. 200-201 ; Watters, I, p. 331-332). E. Bazin-Foucher, *Sur une monnaie du Pañcāla*, ML, I, p. 145-153, a rapproché cette légende bouddhique du Nāga avec les informations fournies à Cunningham par les brâhmanes du Rohilkhand : « Ils lui ont conté une curieuse histoire de serpent... Une tradition ancienne, qu'on rattache au Mahābhārata, voudrait que Droṇa, le conquérant du Pañcāla, ait trouvé un jour Adi, le fondateur du « fort », endormi sous un berceau formé par le capuchon d'un cobra ; il lui aurait alors prédit sa future élévation au trône ; et c'est cette extraordinaire aventure qui aurait valu à la ville son nom de Parasol du Serpent ». Le même auteur voit dans la forme *Ahicchatra* le résultat d'une étymologie populaire et propose de lire *Adicchatra* « Parasol d'Adi », en se basant sur la lecture *Adhicchatra*, que l'on trouve dans la *List of Brāhmī Inscriptions* de Lüders, et sur la variante *Adisatra*, attestée dans un ms. de Ptolémée (Paris, n° 4805). Selon lui, le Nāga, protecteur attitré d'Ahicchatra (cf. Divyāvadāna, p. 435 sq.), serait représenté sur une monnaie du Pañcāla septentrional, produisant un personnage jusqu'ici inconnu, mais qui n'est autre qu'un nāga polycéphale (Cunningham, *Coins of Ancient India*, pl. VI, n° 15 ; CHA, pl. V, n° 3). — Mais le roi des serpents Ahicchatra n'est pas indissolublement lié à la ville qui porte son nom. Dans le Dhammapadaṭṭha, III, p. 241-247 (tr. Burlingame, *Legends*, III, p. 63-67), il habite un grand tas de sable *(mahāvālukārāsi)* élevé par Aggidatta et ses compagnons aux confins du pays des Aṅga-Magadha et du royaume des Kuru *(Aṅgamagadhānañ ca Kururaṭṭhassa ca antare)*. Moggallāna, envoyé par le Buddha auprès d'Aggidatta et de ses compagnons pour les convertir, n'ayant pas été reçu par ces derniers, voulut prendre possession du tas de sable habité par le serpent. Une lutte s'en suivit ; Moggallāna par son pouvoir magique triompha du serpent et lorsque, le lendemain, Aggidatta et ses compagnons se rendirent à la colline pour voir ce qu'il était advenu de Moggallāna, ils le trouvèrent assis sur le sable ; Ahichatta, le roi des serpents, avait disposé des mets autour de lui, et, ayant développé son chaperon à la dimension d'un belvédère, il le tenait dressé sur la tête de l'Ancien *(nāgarājā vālukārāsiṃ bhogehi parikkhipitvā kūṭāgārakucchippamāṇaṃ phaṇaṃ māpetvā therassa upari dhāresi)*.

[1] Puṣkarāvatī (Prāng, Chārsadda et Rājar), capitale du Gandhāra, sur la rive gauche de la rivière du Swāt. C'est la Peukelaîtis, Peukelaotis ou Peukolaîtis des Grecs (cf. P. Chantraine, dans Arrien, *L'Inde*, p. 24, n. 1). Pour la géographie du Gandhāra, on se reportera à A. Foucher, *Sur la géographie ancienne du G.*, BEFEO, I, 1901, p. 322 ; *Notes sur l'itinéraire de Hiuan tsang en Afghanistan*, dans Études Asiatiques, 1925, I, p. 236 ; *De Kāpiśī à Pushkaravatī*, BSOS, VI, 2, p. 341. — Puṣkarāvatī possède une monnaie-type représentant, à l'avers, la déesse de la cité avec l'inscription *Pakhalavadi devada* ; au revers, le taureau indien avec les inscriptions TAYPOC, *Uṣabhe*. La déesse porte une couronne murale et tient un lotus dans la

dant le Buddha n'y réside pas [1]. Pourquoi réside-t-il [si] souvent dans la ville de *Wang chö* (Rājagṛha) [2] et la grande ville de *Chö p'o t'i* (Śrāvastī) [3] ? S'il réside parfois à *Po lo nai* (Vārāṇasī) [4], à *Kia p'i lo p'o* (Kapilavastu) [5], à *Tchan p'o* (Campā) [6], à *So*

main droite (cf. CHI, p. 557 et pl. VI, 10). — Elle avait son temple en dehors de la ville près de la porte occidentale et, selon Hiuan tsang, son image opérait des miracles. Voir Si yu ki, T 2087, k. 2, p. 881 a (tr. BEAL, I, p. 109 ; WATTERS, I, p. 214). — Les rois grecs qui se sont succédé à Puṣkarāvatī l'ont identifiée avec Artémis, car des monnaies du type Artémis : taureau indien, ont été frappées par Artémidore et Peukolaos. Le modèle s'est conservé sous le roi sace Maues (CHI, p. 558 et pl. VI, 12). — Hiuan tsang *(l. c.)* vénéra au nord de la ville un grand stūpa (d'après M. Foucher, le tertre de Bālā-Hissar), élevé par Aśoka à l'endroit où le Buddha avait fait l'aumône de ses yeux.

[1] D'après le Dīgha, II, p. 146, les six grandes villes, au temps du Buddha, étaient Campā, Rājagṛha, Śrāvastī, Sāketa, Kauśāmbī et Vārāṇasī. Selon le Mppś, le Buddha séjourna principalement dans huit villes, surtout à Rājagṛha et à Śrāvastī.

[2] Rājagṛha, capitale du Magadha (Behar), l'actuel Rajgir au sud de Patna. Son emplacement a été définitivement identifié et fouillé par Sir J. MARSHALL, AR Arch. Surv., 1905-1906, 1925-1926. Voir en dernier lieu B. C. LAW, *Rājagṛha in Ancient Literature*, M. Arch. Surv., nº 58, Delhi, 1938. — Le Buddha y séjourna durant les 1e, 3e, 4e, 17e et 20e *varṣa* de son ministère (Buddhavaṃsa Comm., p. 3).

[3] Śrāvastī, capitale de Kośala (Aoude), le bourg actuel de Saheth-Maheth dans les Provinces-Unies. Cf. J. MARSHALL, *Excavations at Sahet-Mahet*, AR Arch. Surv., 1907-1908, p. 82 ; 1910-1911, p. 3 ; B. C. LAW, *Śrāvastī in Indian Literature*, M. Arch. Surv., nº 50, Delhi, 1935. — Sur les quarante-cinq *varṣa* que dura son ministère, le Buddha en passa vingt-cinq à Śrāvastī (Voir ci-dessous, k. 9, p. 125 c ; Buddhavaṃsa Comm., p. 3).

[4] Vārāṇasī ou Kāśi sur le Gange moyen, l'actuel Bénarès. — C'est à Bénarès, dans le Parc aux gazelles, que le Buddha prêcha son premier sermon, le *Dharmacakrapravartanasūtra*. Il y revint plusieurs fois dans la suite (cf. Vinaya, I, p. 189, 216, 289 ; Saṃyutta, I, p. 105 ; V, p. 406 ; Aṅguttara, I, p. 110, 279 ; III, p. 392, 399). Il y convertit Yasa et plusieurs notables (Vinaya, I, p. 15).

[5] Kapilavastu, au Népal, ville principale du clan des Śākya. Son emplacement a été retrouvé près du village de Paderia, à deux milles au nord de Bhavanpur. Cf. P. C. MUKHERJI, *Antiquities in the Tarai, Nepal* : *The region of Kapilavastu*, AR Arch. Surv., 1901 ; V. A. SMITH, *Kapilavastu*, dans ERE, VII, p. 659. — Le Buddha naquit dans le parc de Lumbinī (Rumindeï) à l'est de la ville ; il y séjourna jusqu'à son départ pour l'illumination. Il y revint la première année de son ministère, et opéra un grand nombre de conversions (Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 9, p. 143 sq. ; ROCKHILL, *Life*, p. 51 sq. ; FEER, *Extraits*, p. 50 sq. ; Nidānakathā, p. 87 sq.). Il y retourna encore pour apaiser le conflit entre Śākya et Koliya à propos de la rivière Rohinī (Dhammapadaṭṭha, III, p. 254), et lors de l'expédition punitive de Viḍūḍabha (Jātaka, IV, p. 144 sq).

[6] Campā, capitale de l'Aṅga (Bengale), dont l'emplacement est probablement marqué aujourd'hui par les deux villages Campānagara et Campāpura, près de Bhagalpur (CAGI, p. 5). Le Buddha la visita plusieurs fois (Vinaya, I, p. 312 ; Saṃyutta, I, p. 195 ; Aṅguttara, IV, p. 59, 168 ; V, p. 151, 189).

tch'e to (Sāketa) [1], à *Kiu chan pi* (Kauśāmbī) [2], à *Kieou leou* (Kuru), etc. [3], néanmoins il séjourne surtout à Rājagṛha et à Śrāvastī. Comment sait-on qu'il séjourne surtout en ces deux endroits ? On voit que les Sūtra bouddhiques sont surtout situés dans ces deux villes, et rarement dans une autre [4].

Réponse. — 1. Bien que la grande bienveillance *(mahāmaitrī)* du Buddha les atteigne toutes également, les grandes villes, comme
77 a Ujjayinī, etc., sont des pays-frontières *(pratyantajanapada)*. C'est pourquoi le Buddha n'y réside pas [5].

2. De plus les Mleccha, les criminels, y sont nombreux, et comme leurs racines de bien ne sont pas mûres *(aparipakvakuśalamūla)*, [le Buddha ne réside pas parmi eux]. Ainsi des stances disent :

Les rayons du soleil brillent également [pour tous] :
Les fleurs mûres s'épanouissent aussitôt,
Mais les fleurs non encore écloses
Ne s'épanouissent pas nécessairement.

De même aussi, quand le Buddha
Prêche la loi [à tous] avec des dispositions égales pour tous *(samacitta)*,
Les racines de bien déjà mûres éclosent aussitôt,
Celles qui ne le sont pas ne s'ouvrent pas.

[1] Sāketa, une ville du Kośala, proche voisine d'Ayodhyā avec laquelle elle se confond peut-être. Son site a été identifié avec les ruines de Sujān Kot, sur le Sai, dans le district d'Unao de la province actuelle de l'Aoude (MALALASEKERA, II, p. 1086). C'est le Sageda de Ptolémée (VII, 1, 71).

[2] Kauśāmbī, capitale des Vatsa, aujourd'hui Kosam sur la Jumna, à 50 kilomètres environ d'Allahabad. Elle possédait plusieurs parcs, Kukkuṭa et Ghositārāma, où le Buddha séjourna fréquemment.

[3] Kuru est plutôt une contrée qu'une ville. C'est un des seize Mahājanapada énumérés dans Dīgha, II, p. 200 ; Aṅguttara, I, p. 213, etc. La contrée correspond au district de Thānesar, capitale Indraprastha, près de la ville actuelle de Delhi (CAGI, p. 379). C'est dans un de ses villages, Kalmāṣadamya, que le Buddha prêcha quelques-uns de ses plus importants sermons, comme le *Mahānidāna* et le *Mahāsatipaṭṭhānasutta*.

[4] WOODWARD, *Kindred Sayings*, V, p. XVIII, a constaté que, parmi tous les sutta contenus dans les quatre Nikāya, 871 ont été prêchés à Śrāvastī : 6 dans le Dīgha, 75 dans le Majjhima, 736 dans le Saṃyutta, 54 dans l'Aṅguttara.

[5] Les textes bouddhiques expriment souvent leur méfiance à l'endroit des pays-frontières. Cf. Kāraṇaprajñapti dans LAV., *Cosmologie*, p. 335 : « Pourquoi le Bodhisattva ne naît-il pas parmi les barbares voleurs des frontières ? Les hommes des frontières sont perdus de mœurs et de doctrine : il y aurait communauté du Bodhisattva avec eux ». Habiter un pays-frontière est une des huit conditions difficiles *(akṣaṇa)* pour pratiquer la loi du Buddha (Dīgha, III, p. 263-265 ; Aṅguttara, IV, p. 225-227).

C'est pourquoi le Bhagavat
Réside chez ceux qui présentent les trois qualités suivantes :
Un savoir aiguisé *(tīkṣṇajñāna)*, des racines de bien mûres *(paripakvakuśalamūla)*.
Des entraves *(saṃyojana)* et des passions *(kleśa)* réduites.

3. En outre, c'est par reconnaissance que le Buddha réside fréquemment à Rājagṛha et à Śrāvastī.

Question. — Comment est-ce par reconnaissance qu'il réside fréquemment dans ces deux villes ?

Réponse. — Le royaume de *Kiao sa lo* (Kośala) est la terre natale du Buddha. C'est ainsi que le Buddha répondit un jour au roi *P'in p'o so lo* (Bimbasāra) par les stances suivantes [1] :

Il est un pays merveilleux,
Situé aux confins de l'Himavat ;
Opulent et riche en joyaux divers,
Il se nomme le Kośala.

[1] Ces stances sont tirées du récit de la première rencontre entre le roi Bimbasāra et le futur Buddha alors qu'il n'était encore qu'un moine errant (voir ci-dessus, p. 30, n. 1). Les plus anciennes sources pâlies ignorent cet épisode (cf. THOMAS, *Life*, p. 69), mais il est rapporté dans le Pabbajāsutta du Suttanipāta III, 1, v. 405-424 (tr. FAUSBÖLL, SBE, X, p. 67 ; CHALMERS, p. 100) ; Nidānakathā, p. 66 ; Dhammapadaṭṭha, I, p. 85 (tr. BURLINGAME, *Legends*, I, p. 195) ; Mahāvastu, II, p. 198-200 ; Lalitavistara, ch. XVI, p. 237-243 (tr. FOUCAUX, p. 205-209) ; Buddhacarita, ch. X (tr. JOHNSTON, p. 141-148) ; Fang kouang ta tchouang yen king, T 187 (nº 16), k. 7, p. 578 c-580 a ; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 23, p. 758 (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 178-183) ; Tchong hiu mo ho ti king, T 191, k. 5, p. 947 c-948 a ; Fo so hing tsan, T 192 (nº 10), k. 3, p. 19-20 ; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 4, p. 118 b-119 a (cf. ROCKHILL, *Life*, p. 27).

Les stances citées ici s'écartent quelque peu de la tradition ancienne attestée par l'accord parfait entre le Suttanipāta et le Mahāvastu :

Suttanipāta, v. 422-423.	Mahāvastu, II, p. 199.
Ujū janapado rāja	*Nijajanapado rāja*
Himavantassa passato	*Himavantasya pārśvataḥ*
dhanaviriyena sampanno	*dhanavīryeṇa sampanno*
Kosalesu niketino.	*Kośaleṣu nivāsito.*
Ādiccā nāma gottena	*Ādityo nāma gotreṇa*
Sākiyā nāma jātiyā	*Śākiyo nāma jātiye*
tamhā kulā pabbajito	*tato kulā pravrajito 'haṃ*
na kāme abhipatthayaṃ.	*na kāmāṃ abhiprārthaye.*

« Juste à côté de l'Himavat, ô roi, vit un peuple doué de richesse et d'énergie, les habitants du Kośala. Ils sont de la race solaire par leur famille, Śākya par leur naissance. De cette famille je suis sorti, n'ayant aucun attrait pour les plaisirs sensibles ».

Les stances correspondantes du Vinaya des Mūlasarvāstivādin se trouvent dans T 1450, k. 4, p. 118 c 29-119 a 3.

Étant du clan solaire et de la famille des Śākya,
Je suis né en cet endroit.
Plein de dégoût pour la vieillesse, la maladie et la mort,
J'ai quitté la maison à la recherche de l'état de Buddha.

4. De plus, le chef du Kośala, le roi *Po sseu ni* (Prasenajit), résidait dans la grande ville de Śrāvastī, et le Buddha, en sa qualité de roi de la loi *(dharmarāja)*, résidait également en cette ville, car les deux chefs devaient résider au même endroit.

5. En outre, le Kośala est la patrie du corps de naissance *(janmakāya)* du Buddha, et c'est par reconnaissance que le Buddha réside fréquemment à Śrāvastī.

Question. — Si c'est par reconnaissance qu'il réside souvent à Śrāvastī, pourquoi ne réside-t-il pas aussi souvent à Kapilavastu, qui est [plus] proche de son lieu de naissance ?

Réponse. — Chez le Buddha, les affections *(bandhana)* sont éteintes, il n'en conserve même plus les traces *(vāsanā)*. Quand il se rend chez ses parents *(bandhu)*, il n'éprouve aucune émotion *(nāsti nānātvasaṃjñā)*[1]. Par contre, ses disciples Śākya, en majorité, n'ont pas détruit le désir *(avītarāga)*, et quand ils se rendent chez leurs parents, ils éprouvent des sentiments d'attachement *(saṅgacitta)*.

Question. — Pourquoi alors ne préserve-t-il pas [de cette émotion] les disciples originaires de Śrāvastī, mais au contraire séjourne-t-il souvent à Śrāvastī ?

Réponse. — *a.* Les disciples [originaires] de Kapilavastu étaient nombreux. Quand le Buddha retourna pour la première fois dans son pays, les [trois] frères Kāśyapa ainsi que les mille Bhikṣu qui avaient primitivement suivi la règle des Brâhmanes et pratiqué les austérités sur les montagnes, avaient un aspect misérable. Le roi [Śuddhodana], le père du Buddha, en les voyant, trouva que ces moines n'étaient pas suffisamment brillants. Alors le Bhagavat fit un choix parmi les dignitaires Śākya, et on les adjoignit aux autres, moins vigoureux. Leur famille envoya un messager pour les contraindre à entrer en religion[2]. Certains parmi eux,

[1] Cette absence d'émotion est un des dix-huit attributs exclusifs *(āveṇikadharma)* du Buddha.

[2] Pour interpréter cet épisode relaté ici d'une façon trop concise, on peut se rapporter au Sūtrālaṃkāra, tr. Huber, p. 222 : Le Buddha, peu après qu'il eut acquis l'intelligence suprême, convertit Uruvilvākāśyapa, ses frères et leurs adeptes, mille

bien disposés, goûtaient la joie du Chemin, d'autres n'y trouvaient aucune joie. [Ainsi] ces moines Śākya [de Kapilavastu] n'étaient pas autorisés à retourner dans leur pays natal, mais, pour les disci- **77 b**
ples originaires de Śrāvastī, ce n'était pas le cas. C'est pourquoi le Buddha réside souvent à Śrāvastī, mais rarement à Kapilavastu.

b. En outre, selon la règle des anachorètes *(pravrajitadharma)*, il n'est pas permis d'approcher ses parents, car l'attachement aux parents *(bandhusaṅga)* est comme un feu *(tejas)* ou un serpent *(sarpa)*. Si les disciples des brâhmanes résidant à la maison *(gṛhasthabrāhmaṇa)* ne peuvent, durant leurs études *(śikṣā)*, demeurer

hommes en nombre. Ils s'affranchirent des Kleśa et leurs cheveux tombèrent d'eux-mêmes. [En qualité de Jaṭila, ils portaient la tresse]. Ils accompagnèrent le Sublime à Kapilavastu, comme il est longuement expliqué dans la Vie du Buddha. Le roi Śuddhodana se convertit et se dompta ; mais les Śākya étaient orgueilleux de leur caste. Quant au Buddha Bhagavat, on ne se lassait pas de contempler tout son corps ; son corps était parfait, ni gras, ni maigre. Mais les brâhmanes et les autres, qui pratiquaient la mortification, avaient depuis longtemps le corps amaigri ; dans leur intérieur ils portaient l'intelligence, mais leur extérieur était très laid. Ils n'étaient pas du tout en état de suivre les pratiques bouddhiques. En ce temps le roi, le père [du Buddha] fit cette réflexion : « Si je fais entrer les Śākya dans la vie religieuse, ils seront en état de suivre le Buddha ». Quand il eut ainsi pensé, il fit battre le tambour et proclama ceci : « Vous m'obligerez en faisant envoyer un homme de chaque famille des Śākya pour qu'il entre dans la vie religieuse ». — Voir aussi le passage du Vinaya des Mūlasarvāstivādin traduit par FEER, *Extraits*, p. 62-63.

Le premier retour du Buddha à Kapilavastu, sa ville natale, est raconté en détail dans le Mahāvastu, III, p. 112-117 ; le Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 9, p. 143 sq. (cf. ROCKHILL, *Life*, p. 51 sq ; FEER, *Extraits*, p. 50 sq.) et la Nidānakathā, p. 87 sq. Il est représenté à Sānchī (FOUCHER, *Beginnings of. b. Art*, pl. IX, 2) et sur les bas-reliefs du Gandhāra (FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 459-464).

Sauf erreur, les sources pâlies ne disent rien de l'édit porté par Śuddhodana pour contraindre les Śākya à entrer en religion. Mais nous savons par d'autres sources que chaque famille dut donner un fils et que le nombre des recrues forcées s'éleva jusqu'à cinq cents : Mahāvastu, III, p. 176 : *rājā Śuddhodano āha : kulāto kulāto ekaḥ kṣatriyakumāro pravrajatu. yatra ekaḥ so ekaputrako mā pravrajatu. yatra duve bhrātaro tato eko pravrajatu. yatrāpi saṃbahulā bhrātaro tato pi eko pravrajatu... tatra dāni tena kulapuruṣakeṇa pañca kumāraśatā abhiniṣkramanti pravrajyāya.* Le même édit est encore signalé dans le Fo pen hing tsi king, T 190, k. 53, p. 900 b (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 353) ; Tchong hiu mo ho ti king, T 191, k. 13, p. 974 b ; Ta tchouang yen louen king, T 201 (n° 47), k. 8, p. 299 b ; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 9, p. 144 b (comparer ROCKHILL, *Life*, p. 53). Hiuan tsang (WATTERS, *Travels*, II, p. 11) visita l'endroit, proche de Kapilavastu, où le Buddha admit dans l'ordre « huit princes et cinq cents Śākya ». Mais il faut probablement distinguer l'ordination des 500 Śākya de celle des huit princes, avec le barbier Upāli, qui eut lieu, non plus à Kapilavastu, mais à Anupiya dans le pays des Malla, où le Buddha séjourna quelque temps après avoir quitté sa ville natale (Vinaya, II, p. 180 ; Dhammapadaṭṭha, I, p. 133 ; IV, p. 127 ; Manoratha, I, p. 191).

dans leur terre natale, que dire alors des Śramaṇa qui ont quitté la maison *(pravrajitaśramaṇa)* ?

c. En outre, Kapilavastu n'est pas aussi grand que Śrāvastī. Śrāvastī compte 90.000 foyers [1]. Si le Buddha n'y résidait que peu de temps, il ne pourrait pas y sauver beaucoup d'hommes. C'est pourquoi le Buddha y séjourne souvent.

d. En outre, à Kapilavastu, terre natale du Buddha, les habitants, depuis longtemps déjà, avaient exercé les pratiques *(caryā)*, leurs racines de bien étaient mûres *(paripakvakuśalamūla)* et leur sagesse aiguisée *(tīkṣṇaprajña)*. Le Buddha n'y séjourne que peu de temps pour prêcher la loi. Il ne dut pas y demeurer longtemps et, son œuvre de salut une fois accomplie, il s'en alla. Mais à Śrāvastī certains habitants commençaient seulement à exercer les pratiques, d'autres les exerçaient depuis longtemps ; chez certains les racines de bien étaient mûres, chez d'autres elles ne l'étaient point ; certains avaient des facultés aiguisées *(tīkṣṇendriya)*, d'autres ne les avaient pas aiguisées. Beaucoup d'entre eux, par l'étude de toutes sortes de traités, avaient broyé leur pensée pour l'aiguiser, et étaient entrés dans le filet de toutes sortes de vues fausses *(nānāmithyādṛṣṭijāla)* ; ils avaient servi toutes sortes de maîtres *(ācārya)* et honoraient toutes sortes de divinités *(deva)*. [Parmi eux], les hommes de pratique mêlée *(miśracaryā)* étaient nombreux. C'est pourquoi le Buddha résida longtemps parmi eux.

Si le médecin *(vaidya)* qui soigne un ulcère *(gaṇḍa, visphoṭa)* constate que l'ulcère est déjà mûr *(paripakva)*, il le broye, en extrait le pus *(pūya)* et, après avoir donné un médicament *(bhaiṣajya)*, il s'en va. Si l'ulcère n'est pas encore mûr, il reste longtemps à l'enduire d'onguent *(añjana)*. Le Buddha agit de la même manière. Si ses disciples ont des racines de bien mûres, il les convertit par sa doctrine, puis il se rend ailleurs. Mais, si les disciples qu'il doit sauver ont des racines de bien non encore mûres, il doit demeurer longtemps auprès d'eux. Si le Buddha apparaît dans le monde *(prādurbhavati)*, c'est précisément pour sauver les êtres et les mener à l'Élément du Nirvāṇa *(nirvāṇadhātu)*, à la Sécurité *(yogakṣema)*, à la Résidence bienheureuse *(sukhavihāra)*.

C'est pourquoi il réside fréquemment à Śrāvastī et rarement à Kapilavastu.

[1] Voir encore ci-dessous, k. 9, p. 125 c. Selon Buddhaghosa, Śrāvastī comptait 57.000 foyers (Samantapāsādikā, III, p. 614) et sa population était de 18 « Crores » (Suttanipāta Comm., I, p. 371).

e. C'est dans le royaume de *Mo k'ie t'o* (Magadha), sur les bords de la rivière *Ni lien chan* (Nairañjanā), dans le village *(nigama)* de *Wou leou p'in louo* (Uruvilvā), que le Buddha a atteint la suprême et parfaite illumination *(anuttarā samyaksaṃbodhi)* et revêtu *(samanvāgata)* le corps de la loi *(dharmakāya)*. C'est pourquoi il réside souvent à Rājagṛha.

Préférences du Buddha pour Rājagṛha.

Question. — Nous connaissons maintenant les raisons pour lesquelles le Buddha réside fréquemment à Rājagṛha et à Śrāvastī. Mais, de ces deux villes, pourquoi est-ce à Rājagṛha qu'il réside le plus souvent ?

Réponse. — 1. C'est pour récompenser les bienfaits de sa terre natale qu'il réside fréquemment à Śrāvastī. Tous les êtres songent à leur terre natale. Une stance dit :

Tous les maîtres enseignants *(upadeśācārya)*
S'attachent au système qu'ils connaissent.
Ainsi tout homme aime sa terre natale ;
Même sorti de la maison *(pravrajita)*, il s'en réclame encore.

C'est pour récompenser les bienfaits de la patrie de son Dharmakāya (Corps de la loi) que le Buddha réside fréquemment à Rājagṛha, car tous les Buddha aiment leur Dharmakāya. Une stance dit :

Les Buddha du passé et du futur **77 c**
Et les Buddha du présent
Honorent *(pūjayanti)* leur Dharmakāya
Et lui rendent hommage *(vandana)* et respect *(gurukāra)*.

Puisque le Corps de la loi *(dharmakāya)* l'emporte sur le Corps de naissance *(janmakāya)*, de ces deux villes, c'est à Rājagṛha que le Buddha réside le plus souvent.

2. En outre [le Buddha réside le plus souvent à Rājagṛha] parce que les *Tso chan* (Caitya) et les *Tsing chö* (Vihāra) y sont plus nombreux que partout ailleurs.

Ainsi Rājagṛha possède cinq Vihāra :

1. *Tchou yuan* (Veṇuvana) [1],

[1] En réalité Rājagṛha possédait beaucoup d'autres haltes. En dehors de celles qui sont citées ici, on peut encore mentionner le Sītavana, l'Ambavana de Jīvaka, la Pipphaliguhā, l'Udumbarikārāma, le Moranivāpa avec son Paribbājakārāma,

2. *Pi p'o lo po nou* (Vaibhāravana) [1],
3. *Sa to pan na k'ieou ho* (Saptaparṇaguhā) [1],
4. *Yin t'o che lo k'ieou a* (Indraśailaguhā) [2],

le Tapodārāma, le Laṭṭhivana, le Maddakucchi, le Supatiṭṭhacetiya, le Pāsāṇakacetiya, l'étang Sumagadhā (Voir MALASEKERA, s. v.).

Le Veṇuvana, ou Parc aux bambous, fut donné au Buddha par le roi Bimbasāra (Vinaya, I, p. 39 sq ; Kou k'iu hien tsai yin kouo king, T 189, k. 4, p. 651 c ; Tch'ou fen chouo king, T 498, k. 2, p. 767 a ; Sseu fen liu, T 1428, k. 33, p. 798 b ; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 8, p. 138 b). — Lorsqu'il séjournait au Veṇuvana, le Buddha se fixait de préférence au Kalandaka ou Karandakanivāpa (cf. Divya, p. 262, 143). Selon certaines sources, ce champ était la propriété d'un habitant de Rājagṛha, nommé Kalandaka ; il en avait fait don à des hérétiques, mais avec l'aide des Yakṣa, il le récupéra dans la suite pour l'offrir au Buddha (Fo pen hing tsi king, T 190, k. 45, p. 860 c-861 b ; tr. BEAL, *Romantic Legend*, p 314-315 ; Tchong pen k'i king, T 196, k. 1, p. 153 b ; Hiuan tsang, dans BEAL, II, p 160, et WATTERS, *Travels*, II, p. 156). — Un roi s'était endormi dans ce champ et, sur le point d'être mordu par un serpent, avait été réveillé à temps par le bruit d'un *kalandaka* (écureuil, geai ou pie). Par reconnaissance, il fit planter le champ de bambous pour que les *kalandaka* y trouvent toujours leur nourriture *(nivāpa)*. De là l'expression Kalandakanivāpa. Les commentaires de l'Udāna, I, p. 60, et du Suttanipāta, II, p. 419, racontent le fait sans mentionner le nom du roi. Mais nous savons d'après les sources chinoises qu'il s'agit de Bimbasāra (Tchong hiu mo ho ti king, T 191, k. 11, p. 965 b-c ; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 8, p. 137 c-138 b ; ROCKHILL, *Life*, p. 43).

Le Veṇuvana était pour les moines une retraite idéale : « ni trop éloigné, ni trop rapproché de la ville, propre aux allées et venues, d'accès facile pour tous ceux qui voulaient voir le Buddha, pas trop encombré durant le jour, à l'abri du bruit et des cris pendant la nuit, écarté et dissumulé aux gens, propice au recueillement » (Vinaya, I, p. 39 ; Majjhima, III, p. 13 ; Tchong a han, T 26 (nº 145), k. 36, p. 655 b). Il était entouré d'un mur haut de dix-huit coudées avec un portail et des tours (Samanta, III, p. 576 ; Suttanipāta Comm., II, p. 419).

[1] Le Vaibhāra était une des cinq montagnes entourant Rājagṛha. A ses pieds se trouvait la Grotte aux sept feuilles, Saptaparṇaguhā, en pâli Sattapaṇṇiguhā, où se tint le premier concile. La lecture sanskrite Saptaparṇaguhā est attestée par le Mahāvastu, I, p. 70, l. 15.

[2] Indrasālaguhā ou, plus probablement, Indraśailaguhā. La lecture *Indrasālaguhā* « la grotte à [l'arbre] Indrasāla » a pour témoins la forme pâlie *Indasālaguhā*, l'inscription de Bhārhut (2ᵉ s. av. J.-C.) *idasālaguha*, la transcription du Tch'ang a han, T 1, k. 10, p. 62 c 1, *Yin t'o so lo k'ou* — Par contre la lecture *Indraśailaguhā* « la grotte rocheuse d'Indra » est attestée par les fragments sanskrits (WALDSCHMIDT, *Bruchstücke*, p. 61, n. 2), par les transcriptions et traductions chinoises *Yin t'o che che* (Tchong a han, T 26, k. 33, p. 632 c 29), *Yin t'o che lo k'ieou a* (Mppś, T 1509, k. 3, p. 77 c), *Yin t'o lo che lo kiu ho* (Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 9, 925 b 4), *Che k'ou* (Fa hien, dans T 203, k. 6, p. 476 a). — D'après Waldschmidt la forme pâlie *Indasāla* serait la bonne lecture, et *Indraśaila* proviendrait d'une sanscritisation fautive. Waldschmidt signale encore la lecture « Sālahöhle von Indraśaila » dans la *Tibetische Lebensbeschreibung*, traduite par Schiefner, p. 255, où les deux variantes *śaila* et *sāla* sont juxtaposées. Cette lecture combinée et probablement d'invention plus récente était déjà connue de Buddhaghosa qui explique que la

5. *Sa po chou houen tche kia po p'o lo* (Sarpaśuṇḍikaprāgbhāra) [1]. Le Veṇuvana est situé en terrain plat.

Dans les autres régions il n'y a pas des Vihāra aussi nombreux : *a*) A Śrāvastī il y a une halte nommée *Tche houan tsing chö* (Jetavanavihāra) [2]. Il y en a encore une autre, nommée *Mo k'ie lo mou t'ang* (Mṛgāramātṛprāsāda) [3]. Mais il n'y a pas de troisième halte.

grotte était située entre deux montagnes et qu'un arbre *indasāla* croissait à son entrée (Sumaṅgala, III, p. 697 : *sā dvinnaṃ pabbatānaṃ antare guhā ; indasālarukkho c'assa dvāre, tasmā Indasālaguhā ti saṅkhaṃ gatā)*. — Lorsque le Buddha se trouvait dans cette grotte, Sakka (Indra) vint lui poser une série de questions qui sont consignées dans le *Sakkapañhasutta*. Nous en possédons plusieurs recensions : Recension sanskrite dans WALDSCHMIDT, *Bruchstücke*, p. 58-113 ; recension pâlie dans Dīgha, II, p. 263-289 ; traductions chinoises dans Tch'ang a han, T 1 (nº 14), k. 10, p. 62 b-66 a ; Tchong a han, T 26 (nº 134), k. 33, p. 632 c-638 c ; Ti che so wen king, T 15 ; Tsa pao tsang king, T 203 (nº 73), k. 6, p. 476 a-478 b (tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 53-69. — Les pèlerins chinois qui ont visité cette grotte ont découvert, gravés sur le roc, des fragments du Sakkapañhasutta : Fa hien (tr. LEGGE, p. 81) : Hiuan tsang, *Si yu ki*, T 2087, k 9, p. 925 a-b (tr. BEAL, II, p. 180 ; WATTERS, *Travels*, II, p. 173). — La visite d'Indra a été souvent représentée sur les monuments à Bhārhut (CUNNINGHAM, *Bhārhut*, pl. XXVIII, 4) ; à Sānchī (FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship*, pl. XI, XXIX, 1) ; à Bodh-Gayā (COOMARASWAMY, *Bodhgayā*, pl. XLVII, 1) ; au Gandhāra (FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, fig. 246, 247 ; HALLADE, *Composition plastique*, pl. XXI, 127 ; XXIV, 140) ; à Mathurā (VOGEL, *Mathurā*, pl. LI, b ; LIII, b).

[1] Sarpaśuṇḍikaprāgbhāra est une forme conjecturale. Seule la lecture pâlie est attestée : *Sappasoṇḍikapabbhāra*. Le Tsa a han, T 99 (nº 252), k. 9, p. 60 c, traduit *Che t'eou yen* (142 et 5 ; 181 et 7 ; 46 et 20) ou « Pente de la tête du serpent ». Il s'agit d'une grotte située dans le Śītavana près de Rājagṛha (Dīgha, II, p. 116 ; Saṃyutta, IV, p. 40). Selon Buddhaghosa (Sārattha, II, p. 368), elle était ainsi nommée parce qu'elle ressemblait au chaperon d'un serpent *(sappaphaṇasadisatāya evaṃ laddhanāmaṃ pabbhāraṃ)*.

[2] Le Jetavana fut offert au Buddha par Anāthapiṇḍada qui l'avait d'abord acheté à Jeta, son propriétaire, pour le prix de la superficie en pièces d'or. On trouve le récit de la donation dans Vinaya, II, p. 158 sq (tr. Rh. D.-OLDENBERG, III, p. 187-188) ; Wou fen liu, T 1421, k. 25, p. 167 b ; Sseu fen liu, T 1428, k. 50, p. 939 b-c ; Che song liu, T 1435, k. 34, p. 244 c ; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 8, p. 139 c ; Nidānakathā, p. 92-93. — Elle est représentée à Sānchī (toraṇa nord, piédroit de gauche), à Bhārhut (CUNNINGHAM, *Bhārhut*, pl. LVII), à Bodh-Gayā (COOMARASWAMY, *Bodhgayā*, pl. LI, 2), au Gandhāra (FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, fig. 239). — Le Buddha y séjourna durant dix-neuf varṣa (Dhammapadaṭṭha, I, p. 3) et, lorsque le Mṛgāramātṛprāsāda fut construit, il résidait alternativement au Jetavana et au Mṛgāramātṛprāsāda, passant le jour dans l'un et la nuit dans l'autre (Suttanipāta Comm., I, p. 336). — Le Jetavana fut visité par Fa hien (tr. GILES, p. 31 sq.) et Hiuan tsang (WATTERS, *Travels*, I, p. 382 sq.) qui le trouva en ruines. — Sur l'état actuel du site, voir P. VOGEL, *Excavations at Sahet-Mahet*, AR Arch. Surv., 1907-1908, p. 81 sq.

[3] Le monastère du Mṛgāramātṛprāsāda fut construit dans le Pūrvārāma, à l'est de Śrāvastī, par Viśākhā, belle-fille de Mṛgāra, mais sa « mère » dans la loi du Buddha

b) Dans la région de *P'o lo nai sseu* (Vārāṇasī) il n'y a qu'une halte : le Vihāra du *Lou lin* (Mṛgadāva), nommé *Li che p'an t'o na* (Ṛṣipatana). [1]

La dépense fut couverte par le prix de la parure que Viśākhā avait abandonnée à la communauté. Cf. Dhammapadaṭṭha, I, p. 410 sq (tr. BURLINGAME, *Buddhist Legends*, II, p. 78 sq) ; Sumaṅgala, III, p. 860 ; Sāratthа, I, p. 148 ; Manoratha, I, p. 404 ; Udāna Comm., p. 158. — Fa hien (tr. LEGGE, p. 59) l'a visité ; par contre Hiuan tsang, qui décrit longuement le Jetavana, ne le mentionne pas.

Le Mppś ne dit rien du Rājakārāma construit par Prasenajit à Śrāvastī à proximité du Jetavana (Jātaka, II, p. 15 ; Papañca, V, p. 96). Il en est question dans les Nikāya et les Āgama : Majjhima, III, p. 271 ; Saṃyutta, V, p. 360 ; Tsa a han, T 99, k. 11, p. 73 c 11, qui rend Rājakārāma par *Wang yuan*.

[1] Ṛṣipatana ou Ṛṣivadana, dans la banlieue de Bénarès, où se trouvait le Parc aux gazelles (Mṛgadāva ou Mṛgadāya). C'est là que tous les Buddha doivent donner leur premier sermon (Sumaṅgala, II, p. 424) et que Śākyamuni prêcha aux cinq moines le Dharmacakrapravartanasūtra (Vinaya, I, p. 8) ; c'est un des quatre grands lieux de pèlerinage bouddhique, déterminés par le Buddha (Dīgha, II, p. 140).

On trouve dans les textes diverses explications du terme Ṛṣipatana « Chute des sages ».

1°. Selon Buddhaghosa (Manoratha, II, p. 180 ; Papañca, II, p. 188 ; Sāratthа, III, p. 296,) il est dû au fait que les Ṛṣi (à savoir les Buddha et les Pratyekabuddha) y descendent *(patana)* pour prêcher la loi et célébrer l'*uposatha (buddhapaccekabuddhasaṃkhātānaṃ isīnaṃ dhammacakkappavattanatthāya c'eva uposathakaraṇatthāya ca āgantvā patane sannipātaṭṭhāne ti attho)*.

2°. Une légende a été inventée pour expliquer le terme : Mahāvastu, I, p. 357 : « Dans un grand bois, à un demi yojana de Bénarès, habitaient cinq cents Pratyekabuddha. Ils entrèrent dans le Parinirvāṇa après avoir prononcé chacun une strophe du Khaggavisāṇasutta (Suttanipāta, v. 35-75). S'élevant dans les airs, ils se changèrent en feu *(tejodhātuṃ samāpadyitvā)* et entrèrent dans le Parinirvāṇa complet. Dans leur propre feu, leur chair et leur sang furent consumés et leurs corps tombèrent à terre ». — Lalitavistara, p. 18-19 : « Près de Bénarès, dans le Mṛgadāva, à Ṛṣipatana, cinq cents Pratyekabuddha qui y demeuraient, ayant entendu la voix [annonçant la conception du Bodhisattva], s'élevèrent dans les cieux à la hauteur de sept arbres Tāla et, ayant atteint la région du feu, comme des flambeaux éteints, ils entrèrent dans le Nirvāṇa complet. Ce qu'ils avaient de bile, de flegme, de fibres et de nerfs, d'os, de chair et de sang, tout cela disparut, complètement consumé par le feu ; les reliques *(śarīrāṇi)* pures seules tombèrent à terre. Et parce que les Ṛṣi étaient tombés là de cette manière, on a, depuis ce temps, donné à ce lieu le nom de Ṛṣipatana » (tr. FOUCAUX, p. 20). — Le Lalitavistara fait précéder cette légende d'un récit identique appliqué, non pas à cinq cents Pratyekabuddha, mais à un seul : le pratyekabuddha Mātaṅga ; Fa hien (tr. LEGGE, p. 94) reproduit cette dernière version de la légende qu'il situe, non plus au moment de la conception du Bodhisattva, mais sept jours avant son illumination. — Enfin, le Parinirvāṇa des cinq cents Pratyekabuddha et la chute de leurs corps sont encore racontés dans le Fo pen hing tsi king, T 190, k. 6, p. 677 a (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 25-26). — LÜDERS, *Bhārhut u. d. buddh. Literatur*, p. 41-44, a identifié ce récit sur un relief de Bhārhut (CUNNINGHAM, *Bhārhut*, pl. XLII, 5).

Mais à côté de *Ṛṣipatana*, on trouve, aussi fréquemment, la lecture *Ṛṣivadana* « Visage du Ṛṣi », pour laquelle aucune explication, fût-elle légendaire, n'a encore

c) A *P'i ye li* (Vaiśālī), il y a deux haltes : la première est nommée *Mo ho p'an* (Mahāvana) et la seconde *Mi heou tch'e ngan* (Markaṭahradatīra) [1].

été trouvée. Voir notamment Mahāvastu, I, p. 43, 161, etc. ; Divyāvadāna, p. 393, 464.

Dans le Ṛṣipatana se trouvait le Mṛgadāva « Parc aux gazelles », ou Mṛgadāya « Don aux gazelles », que Hiuan tsang a minutieusement décrit dans le *Si yu ki*, T 2087, k. 7, p. 905 b (tr. BEAL, II, p. 45 ; WATTERS, II, p. 48) ; l'exactitude de ses renseignements a été mise en lumière par la série des *Excavations at Sārnāth* publiées par sir J. MARSHALL et STEN KONOW dans les AR. Arch. Surv. depuis 1904-1905. Une légende s'est formée pour expliquer le nom de Mṛgadāva donné à ce parc : « Deux rois des cerfs conduisent cinq cents cerfs. L'un de ces rois est le Bodhisattva. Le roi du pays voulant chasser, ces deux rois-cerfs le supplient à genoux de se contenter des deux cerfs par jour qu'ils lui enverront pour ses cuisines. Le pacte étant conclu, c'est le tour d'une biche pleine d'aller à la mort. Plein de compassion pour elle, le Bodhisattva se présente à sa place au palais sous la forme d'un roi-cerf. Le roi des hommes, honteux d'être moins généreux qu'un cerf, interdit la chasse dans son royaume et concède cette forêt aux cerfs sous le nom de Parc aux cerfs » (Résumé de É. CHAVANNES). Cette légende se retrouve avec quelques variantes de détail dans Jātaka pâli, I, p. 145 sq. ; Mahāvastu, I, p. 359-366 ; Lieou tou tsi king, T 152 (n° 18), k. 3, p. 12 b-13 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 68-71) ; Ta tchouang yen louen king, T 201 (n° 69), k. 14, p. 338 a-339 a (tr. HUBER, *Sūtrālaṃkāra*, p. 411-416) ; Tsa p'i yu king, T 207 (n° 20), p. 527 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 35-37) ; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 7, p. 906 a-b (tr. BEAL, II, p. 50-51 ; WATTERS, II, p. 54-55).

[1] Vaiśālī est l'actuel Besarh, sur la Gandaki, dans le district de Muzafferpur au Tirhut (Cf. V. SMITH, dans JRAS, 1907, p. 267 ; J. MARSHALL, AR Arch. Surv., 1903-1904, p. 74). Son monastère principal était la *Kūṭāgāraśālā* « Salle de belvédère », longuement décrite par Buddhaghosa dans Sumaṅgala, I, p. 310 ; Papañca II, p. 267. Mais, tandis que les textes pâlis la localisent dans la forêt du *Mahāvana* « Grand bois », les textes sanskrits la placent sur le *Markaṭahradatīra* « Bord de l'étang des Singes ». Ainsi, lorsqu'un sutta pâli commence par la phrase : *Bhagavā Vesāliyaṃ viharati mahāvane kūṭāgārasālāyaṃ*, le sūtra sanskrit correspondant (connu par les Āgama chinois) débute par *Bhagavān Vaiśālīm upaniśritya viharati markaṭahradatīre kūṭāgāraśālāyām*. (Comparer p. ex. Saṃyutta pâli, I, p. 29, avec Saṃyukta sanskrit dans T 99 (n° 1274), k. 48, p. 350 a, et T 100 (n° 272), k. 14, p. 469 a. — Saṃyutta, I, p. 230, avec T 99 (n° 1105), k. 40, p. 290 c, et T 100 (n° 34), k. 2, p. 384 b). La même indication *Markaṭahradatīre kūṭāgāraśālā* se retrouve encore dans les textes sanskrits post-canoniques : Mahāvastu, I, p. 300 ; Divyāvadāna, p. 136, 200 ; Avadānaśataka, I, p. 8, 279. — Quoi qu'il en soit, le Mppś ne dit rien ici de la Kūṭāgāraśālā et signale seulement les haltes du *Mahāvana*, grande forêt s'étendant de Vaiśālī jusqu'à l'Himālaya (Sumaṅgala, I, p. 309), et du *Markaṭahradatīra*. Cet étang est ainsi nommé parce qu'il avait été creusé pour le Buddha par les singes. Hiuan tsang, qui l'a visité (Si yu ki, T 2087, k. 7, p. 908 b ; tr. BEAL, II, p. 68 ; WATTERS, II, p. 65), nous dit qu'au sud de l'étang se trouve un stūpa commémorant une offrande de miel faite par un singe au Buddha. Cet épisode est raconté dans le Tchong a han, T 26 (n° 32), k. 8, p. 471 a ; Ken pen chouo..., yao che, T 1448, k. 18 ; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 12, p. 163 c ; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 29, p. 464 a ; Hien yu king, T 202 (n° 54), k. 12,

d) A *Kieou chan mi* (Kauśāmbī) se trouvait une halte nommée *K'iu che lo yuan* (Ghoṣilārāma) [1].

Dans toutes ces régions il y avait soit une halte possédant un Vihāra, soit une forêt vide *(śūnya)*. Mais Rājagṛha possédait de nombreux Vihāra convenant aux extatiques *(dhyāyin)*, et comme ces haltes étaient des places sûres *(yogakṣema)*, le Buddha y résidait souvent.

3. En outre, il y avait à Rājagṛha six maîtres hérétiques, *Fou na lo (Pūraṇa)*, etc., se proclamant omniscients *(sarvajña)* et rivalisant avec le Buddha [2]. Il y avait là aussi le brahmacārin *Tch'ang chao* (Dīrghanakha), *P'o ts'o sing* (Vatsagotra), *Kiu kia na ta* (Kokanada), etc., tous grands maîtres hérétiques *(tīrthikamahopadeśācārya)* [3]. Il y avait enfin l'*āyuṣmat Che li k'ou to* (Śrīgupta) [4],

p. 429 c-430 c (cf. I. J. SCHMIDT, *Der Weise und der Thor*, ch. XL, p. 347) ; A. SCHIEFNER, *Tibetische Lebensbeschreibung*, p. 302. Il est représenté à Sānchī (FERGUSSON, *Tree and Serpent Worship*, pl. X, XII, XXVI), à Bhārhut (CUNNINGHAM, *Bhārhut* pl. XV et XXX), au Gandhāra (FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, p. I, p. 513, f. 254), et sur les miniatures népalaises (Id., *Iconographie bouddhique*, pl. VII, X).

Le Mppś omet encore de signaler l'*Ambapālivana* donné au Buddha par la célèbre courtisane, et tout proche de Vaiśālī (cf. Vinaya, I, p. 231-233 ; Fa hien, tr. LEGGE, p. 72 ; Hiuan tsang, tr. BEAL, II, p. 68 ; WATTERS, II, p. 69).

[1] Ghoṣila (en pâli Ghosaka) et les cinq cents ascètes de l'Himavat qu'il entretenait, étaient allés à Śrāvastī inviter le Buddha. Lorsque celui-ci eut accepté leur invitation, ils construisirent à Kauśāmbī des demeures pour le recevoir avec ses moines. La construction de Ghoṣila fut nommée Ghoṣilārāma, en pâli Ghositārāma. Cf. Dhammapadaṭṭha, I, p. 207-208 (tr. BURLINGAME, *Legends*, I, p. 280) ; Papañca, II, p. 390.

[2] Sur Pūraṇa et les six maîtres hérétiques, cf. B. C. LAW, *Six heretical Teachers*, dans BS, III, p. 73-88 ; BARUA, *History of Pre-Buddhist Indian Philosophy*, Calcutta.

[3] Il a déjà été question ci-dessus, p. 48, de Dīrghanakha. — La conversion de Vatsagotra est longuement racontée dans les trois Vacchagottasutta qui se font suite dans le Majjhima (n° 71-73), I, p. 481-497. Les deux derniers ont passé dans le Saṃyukta chinois, Tsa a han, T 99, n° 962 et 964, k. 34, p. 245 b et sq. Dans le Saṃyukta, tous ces sūtra sont localisés à Rājagṛha, dans le Kalandakaveṇuvana, ce qui confirme l'assertion du Mppś selon laquelle Vatsagotra demeurait à Rājagṛha. Par contre, dans le Majjhima pâli, les sutta relatifs au même personnage se situent respectivement à Vaiśālī, à Śrāvastī et à Rājagṛha. — Kokanada est un parivrājaka qui discuta avec Ānanda sur l'éternité du monde et autres points réservés. Un *Kokanadasūtra* a été découvert en Asie centrale par Grünwedel et publié par R. PISCHEL, *Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykutšari*, SPAW, XXV, 1904, p. 820. Très proche, la version chinoise du Tsa a han, T 99 (n° 967), k. 34, p. 248 b (cf. S. LÉVI, *Le Saṃyuktāgama sanscrit et les feuillets de Grünwedel*, TP, 1904, p. 297-309). Le sutta pâli correspondant est dans Aṅguttara, V, p. 196.

[4] Śrīgupta, beau-frère de Jyotiṣka et disciple de Pūraṇa. Pour venger son maître, tourné en dérision par Jyotiṣka, il invite le Buddha et ses moines à dîner, prépare

T'i p'o ta to (Devadatta), *A chö che* (Ajātaśatru) [1], etc., qui voulaient nuire au Buddha, ne croyaient pas à la loi bouddhique et étaient tous remplis de jalousie (*īrṣyā*).

Puisque ces personnages se trouvaient à Rājagṛha, le Buddha y séjournait fréquemment. Ainsi, à proximité d'un endroit où croissent des herbes empoisonnées *(viṣatṛṇa)*, il doit y avoir une herbe médicinale *(oṣadhi)*. Des stances disent : 78 a

Si le lion *(siṃha)*,
Roi de tous les fauves,
Rugit contre de petits insectes *(prāṇika)*,
Il est la risée de tous.

Si c'est parmi les tigres *(vyāghra)*, les loups,
Et autres bêtes féroces
Qu'il rugit puissamment,
Il est apprécié des connaisseurs.

Les maîtres enseignants sont comme des tigres féroces,
Mais, au milieu d'eux, [le Buddha] ne craint rien.
Ces grands sages ont beaucoup vu, beaucoup entendu *(bahuśruta)*,
Mais, parmi eux, [le Buddha] est le premier.

des mets empoisonnés, fait creuser à l'entrée une fosse pleine de feu caché et jette sa femme, la sœur de Jyotiṣka, dans un cachot. Le Buddha, négligeant les avertissements des deva, se rend à cette invitation. Sous ses pas, la fosse remplie de feu se change en un étang couvert de lotus. Śrīgupta délivre sa femme et lui demande d'intercéder pour lui auprès du Buddha, puis il vient lui-même demander pardon. Le Buddha le rassure et ordonne aux moines de chanter le *saṃprakyāta* qui rend inoffensifs les aliments empoisonnés. [Śrīgupta est bien connu par les sources sanskrites et chinoises : Avadānakalpalatā, Ch. VIII, (T. I, p. 258-279) ; Tseng yi a han, T 125, k. 41, p. 773 c ; Ta tchouang yen louen king, T 201, n° 67, k. 13, p. 327 c-333 a (tr. Huber, *Sūtrālaṃkāra*, p. 361-386) ; Tö hou tchang tchö king, T 545, tome XIV, p. 840 et sq. (correspondant tibétain : Dpal sbas, Mdo XVI, 17 : Csoma-Feer, p. 262 ; OKC, n° 883) ; Che song liu, T 1435, k. 61, p. 464 b ; Ken pen chouo... mou tö kia, T 1452, longuement analysé par S. Lévi, *Le Sūtrālaṃkāra et ses sources*, JA, juill.-août 1908, p. 154-158 ; Hiuan tsang (tr. Beal, II, p. 151 ; Watters, II, p. 150) ; Yi tsing (tr. Takakusu, p. 39)]. — Dans les sources pâlies, Sirigutta est un dévot laïc, plein de dévotion pour le Buddha et de mépris pour les Nirgrantha. C'est son ami Garahadinna qui tend au Buddha les embûches décrites ci-dessus ; cf. Dhammapadaṭṭha, I, p. 434-447 (tr. Burlingame, *Legends*, II, p. 92-99) ; Milinda, p. 350.

[1] Les embûches dressées contre le Buddha par Devadatta et Ajātaśatru sont trop connues que pour être résumées ici. Qu'il me suffise de renvoyer aux manuels : Kern, *Histoire*, I, p. 186 ; *Manual*, p. 38 ; Thomas, *Life of Buddha*, p. 132 ; T. W. Rhys Davids, *Devadatta*, dans ERE, IV, p. 675-677.

Puisque ces grands sages *(mahāpaṇḍita)* et ces grands érudits *(bahuśruta)* habitent Rājagṛha, le Buddha y séjourne souvent.

4. En outre, le roi *P'in p'o so lo* (Bimbasāra) s'était rendu à *K'ie ye sseu chö* (Gayaśīrṣa) au devant du Buddha et de sa suite, les mille *Kie fa* (Jaṭila) qui [étaient devenus] Arhat. Alors le Buddha prêcha la loi au roi qui obtint le grade de *Siu t'o houan* (srotaāpanna, entré dans le courant). Dès lors, il invita le Buddha en ces termes . « Je désire que le Buddha et sa communauté *(saṃgha)* se rendent dans ma ville de Rājagṛha et acceptent, la vie durant, les vêtements *(cīvara)*, les peaux *(carman)*, les aliments *(āhāra)*, les lits et les sièges *(śayanāsana)* et les médicaments *(bhaiṣajya)* que je leur fournirai ». Le Buddha avait accepté son invitation, et c'est pourquoi il réside fréquemment à Rājagṛha [1].

5. En outre, parmi les quatre régions *(diś)* du *Yen feou t'i* (Jambudvīpa), la région Est *(pūrvā dik)* est la première parce que le soleil s'y lève ; viennent ensuite la région Sud *(dakṣiṇā dik)*, la région Ouest *(paścimā dik)* et la région Nord *(uttarā dik)*. Dans la région Est, le pays du Magadha est le plus puissant. Dans le pays du Magadha, la ville de Rājagṛha est la plus puissante : elle compte 120.000 foyers. Après le Nirvāṇa du Buddha, le roi *A chö che* (Ajātaśatru), dont la famille s'était amoindrie, abandonna la grande ville de Rājagṛha et construisit à proximité une petite ville, large d'un yojana, nommée *Po lo li fou to lo* (Pāṭaliputra) [2]. Si cette dernière l'emporte sur toutes les autres villes, que dire alors de l'ancienne ville de Rājagṛha ?

[1] Pour l'invitation de Bimbasāra, voir les références ci-dessus, p. 93, n. 1.

[2] Pāṭaliputra, l'actuel Patna, en aval du point où le Gandak au nord et le Sone au sud se jettent dans le Gange (L. A. WADDELL, *Discovery of the exact site of Pāṭaliputra*, Calcutta, 1892 ; AR Arch. Surv. 1912-1913, 1926-1927). — Dans les temps reculés, la ville s'appelait Kusumapura ou Puṣpapura « la Ville des fleurs » (Hiuan tsang, T 2087, k. 8, p. 910 c ; Dīpavaṃsa, XI, v. 28 ; Mahāvaṃsa, IV, v. 31 ; Mahābodhivaṃsa, p. 153) ; plus tard elle fut nommée Pāṭaliputra à la suite du mariage d'un jeune brâhmane avec une branche de *pāṭala* ou bégonia (Hiuan tsang, ibid., tr. WATTERS, II, p. 87). — Peu de temps avant sa mort, le Buddha se rendit au village de Pāṭaligrāma où les ministres d'Ajātaśatru, Sunīdha et Varṣakāra, construisaient une forteresse pour servir de défense contre les Vṛji. Le Buddha prédit dès lors la grandeur de cette cité, tout en annonçant qu'elle serait menacée d'un triple danger par suite d'incendie, d'inondation et de discorde. Escorté par les deux ministres, il se dirigea vers le Gange ; la porte par où il sortit de la ville et l'endroit où il passa le fleuve reçurent respectivement le nom de Gautamadvāra « Porte de G. » et de Gautamatīrtha « Passage de G. » (Vinaya, I, p. 226-230 ; Dīgha, II, p. 84-89 ; Udāna, VIII, 6, p. 85-90 ; Versions chinoises du Mahāparinirvā-

6. En outre, il y a à Rājagṛha beaucoup d'hommes intelligents *(medhāvin)*, instruits et avisés, ce qui n'est pas le cas dans les autres pays.

7. En outre certains hommes, devant obtenir le Chemin, y attendaient le temps, le lieu et la personne voulue. Le Buddha sait d'avance que *Che t'i houan yin* (Śakradevendra) et 80.000 deva doivent obtenir le Chemin au Magadha dans la Grotte de pierres *(śailaguhā)* [1]. C'est pourquoi il réside fréquemment à Rājagṛha.

8. En outre, ce pays est riche ; quand on y mendie sa nourriture, on l'obtient facilement. Ce n'est pas la même chose dans les autres pays. Cette richesse est due à trois causes :

1) Le roi Bimbasāra avait ordonné de tenir toujours prête dans son palais de la nourriture pour mille bhikṣu [2]. 2) *Chou t'i k'ie* (Jyotiṣka), né parmi les hommes, possédait néanmoins la richesse d'un dieu [3]. Et la ville comptait encore un grand nombre de riches upāsaka. 3) *A po lo lo* (Apalāla), roi des serpents *(nāgarāja)*, s'était converti à la suite d'une pensée bonne *(kuśalacitta)* et s'était fait disciple du Buddha. Pour empêcher les disettes *(durbhikṣa)*,

ṇasūtra, T 1, k. 2, p. 12 ; T 5, p. 162 b-c ; T 6, p. 177 c ; Ken pen chouo... tsa che, T 14, k. 36, p. 384 c ; ROCKHILL, *Life*, p. 127). — Pāṭaliputra supplanta bientôt Rājagṛha et devint la capitale du Magadha sous le roi Udāyin ou Udāyibhadra, fils d'Ajātaśatru, le Kunika des sources Jaina (Vinaya, tr. RH. D.-OLDENBERG, II p. 102). En tout cas Muṇḍa, petit-fils d'Ajātaśatru, avait fait de Pāṭaliputra sa résidence (Aṅguttara, III, p. 57 ; Tseng yi a han, T 125, k. 24, p. 679 a). Pourtant, selon Hiuan tsang, T 2087, k. 8, p. 911 a, c'est un certain Aśoka (Kālāśoka ?), arrière-petit-fils de Bimbasāra, qui transporta la capitale du Magadha de Rājagṛha à Pāṭaliputra. — Peu après Kālāśoka, le trône du Magadha passa à la dynastie Nanda, puis à celle des Maurya. Mégasthène, ambassadeur de Séleukos auprès de Candragupta, vers l'an 305 av. J.-C., nous a laissé une description de la ville de Palimbothra (= Pāṭaliputra) :« Cette ville s'étend, sur chaque côté, dans sa plus grande longueur jusqu'à 80 stades (15 km), en largeur jusqu'à 15 (3 km) ; un fossé entoure la ville, large de six plèthres (180 m.), profond de trente coudées (15 m.). Le mur d'enceinte compte 570 tours et 64 portes » (Arrien, X, 6 ; tr. P. CHANTRAINE, Les Belles Lettres, p. 37). Ces dimensions ne concordent guère avec les données du Mppś qui attribue à Pāṭaliputra une circonférence d'un *yojana*.

[1] Il s'agit de l'Indraśailaguhā ; voir ci-dessus, p. 180, n. 2.

[2] Voir ci-dessus, p. 93, 186.

[3] Pour l'histoire romantique de Jyotiṣka et la description de ses fabuleuses richesses, on se rapportera au Dhammapadaṭṭha, p. 207-221 (tr. BURLINGAME, *Legends*, III, p. 319-331) ; Divyāvadāna, XIX, p. 262-290 (tr. H. ZIMMER, *Karman, ein buddhistischer Legendenkranz*, München, 1925, p. 105-174) ; Fo wou po ti tseu, T 199, n° 17, p. 195 ; Chou t'i k'ie king, T 540, tome XIV, p. 825 ; Ta pan nie p'an king, T 375, k. 28, p. 789 a ; ROCKHILL, *Life*, p. 65-70, 94-95.

il faisait pleuvoir sans cesse une pluie bienfaisante [1]. C'est pourquoi ce pays est riche.

78 b Aussi, après le Nirvāṇa du Buddha, le sthavira *Mo ho kia chö*

[1] Il s'agit évidemment ici du serpent Apalāla, protecteur du Magadha. L'histoire de sa conversion est racontée dans le P'ou sa pen hing king, T 155, k. 2, p. 116 a-119 a, et résumée dans l'Hôbôgirin, *Aharara*, p. 10, dans les termes suivants : L'étang de *Yeou lien*, près de Rājagṛha, est le séjour d'un dragon nommé Sundara, qui détruit les moissons dans le Magadha. Un Brâhmane le dompte par ses artifices magiques, et la population l'en récompense par des cadeaux ; mais lorsque le Buddha vint s'établir à Rājagṛha, sa bienfaisante influence suffit à réprimer l'activité du dragon et les habitants cessent d'offrir des présents au brâhmane. Irrité, celui-ci fait vœu de devenir dragon ainsi que sa femme et ses deux enfants ; pour s'assurer la réalisation de ce vœu, il s'acquiert le mérite d'offrir un repas aux quatre grands disciples du Buddha. Il prend alors la place du dragon Sundara et se met à ravager les moissons, dont il ne laisse que les pailles, d'où son nom Apalāla « Sans paille » ; sa femme changée en dragon reçoit le nom de *Pi cheou ni*, et l'un de ses fils celui de *Ki chan ni*. Le roi Ajātaśatru demande du secours au Buddha ; secondé par Vajrapāṇi, qui brise la montagne de son foudre, le Buddha soumet le dragon, sa femme et ses enfants, et tous les dragons et démons fauteurs de maladies se sauvent dans le royaume voisin de Vaiśālī. — Un récit quelque peu différent, mais qui se situe également au Magadha, est rapporté dans un commentaire sur l'Ekottarāgama, le Fen pie kong tö louen, T 1507, k. 5, p. 51 (traduit dans J. PRZYLUSKI, *Le Nord-Ouest de l'Inde*, JA, Nov.-déc.-1914, p. 559) : Le brâhmane *Fan che*, qui a repris naissance sous la forme du dragon Apalāla et ravage les moissons du Magadha, est dompté par le Buddha et ses deux disciples Guhyapāda et Panthaka. — La légende du dragon dompté, primitivement localisée au Magadha, s'est transportée dans le Nord-Ouest de l'Inde : le Mppś, ci-dessous, k. 9, p. 126 b, nous apprend que le Buddha se rendit dans l'Inde du Nord, au pays des *Yue tche* et y soumit le roi des dragons Apalāla. Un grand nombre de textes rapportent cette légende au Nord-Ouest de l'Inde :

Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 9, p. 40 b (trad. dans PRZYLUSKI, ibid., p. 510) : Dans l'Inde du Nord, le dragon Apalāla, vaincu par le Buddha aidé du yakṣa Vajrapāṇi, se convertit avec sa femme et ses enfants. [Le Buddha prédit que, cent ans après son Nirvāṇa, le disciple Madhyāntika convertira, au Kaśmīr, le dragon venimeux Huruṭa]. — Plusieurs textes font allusion à cet épisode : Divyāvadāna, p. 348, 385 ; Tsa a han, T 99 (nº 604), k. 23, p. 165 b 22 ; Légende d'Aśoka, dans T 2042, k. 1, p. 102 b, et T 2043, k. 2, p. 135 b.

Hiuan tsang situe dans un étang, près des sources du Śubhavastu (Swāt), l'endroit où le Buddha, avec le foudre de Vajrapāṇi, dompta le dragon venimeux Apalāla, réincarnation du brâhmane Gāṅgi. Toutefois, pour lui assurer sa subsistance, le Buddha lui permit de déchaîner un orage tous les douze ans (Si yu ki, T 2087, k. 3, 882 b-c ; tr. BEAL, I, p. 122 ; WATTERS, I, p. 229).

D'autres dragons, également domptés par le Buddha, ne font probablement qu'un avec Apalāla ; par exemple, le dragon Aravāḷa qui ravageait le Kaśmīr et qui fut dompté par Madhyāntika (Samantapāsādikā, I, p. 65 ; Mahāvaṃsa, XII, v. 9-20, traduit dans GEIGER, p. 82 ; Chan kien p'i p'o cha liu, T 1462, k.2, p. 685 a, traduit par PRZYLUSKI, *N.-O. de l'Inde*, p. 562), et le dragon *Ho lo* (53 et 10 ; 122 et 14), probablement Ara[vāla], converti par le Buddha (Hien kie king, T 425, k. 4, p. 30 b).

Pour les monuments figurés, voir FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 544-553.

(Mahākāśyapa), voulant réunir les écritures, cherchait où trouver un pays riche, où la mendicité serait fructueuse, et où l'on pourrait réunir rapidement les écritures. Après réflexion, il songea à Rājagṛha où, sur l'ordre du roi Bimbasāra, on tenait toujours prête de la nourriture pour mille bhikṣu. Sans doute, le roi Bimbasāra était mort, mais cette coutume n'avait pas été abolie. A Rājagṛha la nourriture était facile à trouver et on pouvait facilement y réunir les écritures [1]. Dans les autres pays, ce n'était pas toujours le cas : « Quand on ferait la tournée d'aumône, les hérétiques *(tīrthika)* viendraient engager des discussions : si on discutait avec eux, la réunion des écritures en souffrirait ; si on ne discutait pas avec eux, ils diraient : Ces Śramaṇa ne nous valent pas ». Pour toutes ces considérations, Mahākāśyapa choisit mille grands Arhat et se rendit sur le Gṛdhrakūṭaparvata pour y compiler la corbeille *(piṭaka)* des textes.

Pour ces trois raisons, on sait que dans le pays du Magadha la mendicité était fructueuse.

Au contraire, dans les Āgama et dans le Vinaya, il est dit qu'à *P'i ye li* (Vaiśālī) il y a souvent des disettes *(durbhikṣa)* [2]. De même, le *Hiang nan t'o p'o nan t'o long wang hiong ti king* (Nandopanandanāgarājadamanasūtra) [3] dit qu'à *Chö p'o t'i* (Śrāvastī) aussi

[1] Cf. Vinaya, II, p. 285 : *atha kho therānaṃ bhikkhūnaṃ etad ahosi : kattha nu kho mayaṃ dhammañ ca vinayañ ca saṃgāyeyyāmā 'ti. atha kho therānaṃ bhikkhūnaṃ etad ahosi : Rājagahaṃ kho mahāgocaraṃ pahūtasenāsanaṃ. yaṃ nūna mayaṃ Rājagahe vassaṃ vasantā dhammañ ca vinayañ ca saṃgāyeyyāma, na aññe bhikkhū Rājagahe vassaṃ upagaccheyyun ti.* — Même délibération dans les autres Vinaya : cf. PRZYLUSKI, *Concile*, p. 140, 172, 203-204, 226.

[2] Des disettes à Vaiśālī sont signalées dans Vinaya, IV, p. 23 ; Vinaya des Mahīśāsaka, Wou fen liu, T 1421, k. 22, p. 152 b. Mais la ville de Rājagṛha n'en est pas pour autant exempte : Vinaya, II, p. 175 ; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 20, p. 202 c.

[3] Court sūtra dont l'original pâli est reproduit au long par Buddhaghosa dans son Visuddhimagga, II, p. 398-401 (titre dans Jātaka, V, p. 126, l. 22), traduit en chinois par le scythe Tche k'ien, sous le titre de *Long wang hiong ti king*, T 597, tome XV, p. 131, et en tibétain sous le titre de *Kluḥi rgyal po dgaḥ bo ñer dgaḥ ḥdul baḥi mdo*, Mdo XXX, 21 (Csoma-Feer, p. 289 ; OKC, n° 755, p. 228). Essai de traduction d'après le tibétain dans FEER, *Extraits*, p. 415-419 : Le Buddha avec 500 bhikṣu se rend au ciel des dieux Trāyastriṃśa qui surplombe le palais du roi des Nāga, Nandopananda. Ce dernier, irrité, s'enroule sept fois autour du mont Meru pour en cacher la vue au Buddha. Rāṣṭrapāla et Bhadrika proposent au Buddha de le dompter, mais c'est Maudgalyāyana qui est chargé de cette besogne. Une lutte terrible s'engage entre Nandopananda et le disciple. Le nāga finit par prendre la fuite ; mais, poursuivi et ramené par Maudgalyāyana, il se transforme en un jeune brâhmane qui prend son refuge dans le Buddha. — La conversion de Nandopananda,

il y a des disettes. Dans les autres pays également, il y a souvent des disettes. Mais pour le Magadha, ce n'est pas le cas. C'est pourquoi on sait que le Magadha est riche et que la mendicité y est fructueuse.

9. Enfin Rājagṛha, entre ses montagnes, est une retraite bien défendue. Dans les autres pays, les monastères *(vihāra)* sont en terrain plat, une foule nombreuse entre, sort, va et vient à sa guise : ce ne sont donc pas des retraites bien défendues. Sur les montagnes de Rājagṛha, il y a beaucoup de Vihāra ; contemplatifs *(dhyāyin)* et Ārya, qui aiment tous les retraites bien défendues, s'y établissent en grand nombre. Le Buddha, chef des Contemplatifs et des Ārya, réside fréquemment à Rājagṛha.

Ce sont là les diverses raisons pour lesquelles il séjourne souvent à Rājagṛha.

Préférences du Buddha pour le Gṛdhrakūṭaparvata.

Question. — S'il est vrai que le Buddha réside [de préférence] à Rājagṛha, pourquoi demeure-t-il plus souvent sur le Gṛdhrakūṭaparvata qu'au Veṇuvana ?

Réponse. — J'ai déjà répondu : les Ārya et les Contemplatifs *(dhyāyin)* se plaisent dans les endroits retirés.

Question. — Mais il y a, à Rājagṛha, quatre autres montagnes encore : le *Pi p'o lo po nou* (Vaibhāravana), etc. Pourquoi y réside-t-il moins souvent que sur le Gṛdhrakūṭaparvata ?

Réponse. — 1. Parmi les cinq montagnes [de Rājagṛha], le Gṛdhrakūṭaparvata est la meilleure. Comment cela ? Parce que son monastère *(vihāra)* est proche de la ville, mais d'accès difficile ; c'est pourquoi les foules ne s'y rendent pas. Mais, comme il est proche de la ville, la mendicité n'est pas fatigante. Voilà pourquoi le Buddha réside fréquemment sur le Gṛdhrakūṭaparvata, et non pas ailleurs.

2. En outre, c'est sur le Gṛdhrakūṭaparvata que le sthavira *Mo ho kia chö* (Mahākāśyapa) a compilé les trois Corbeilles de la loi *(dharmapiṭaka)*. Quand il eut sauvé les êtres qui pouvaient l'être,

qui présente des points de ressemblance frappants avec celle du dragon Apalāla, est racontée ou simplement mentionnée dans le Tseng yi a han, T 125, k. 28, p. 703 b sq. ; Saddharmapuṇḍarīka, p. 4, l. 11 ; Divyāvadāna, p. 307, 329, 395 ; Légende d'Aśoka (dans Przyluski, *Aśoka*, p 257) — Ci-dessous, le Mppś, k. 32, p. 300 a-b, fait de Nanda et Upananda deux frères qui veulent détruire Śrāvastī.

il voulut, à la suite du Buddha, entrer dans le Nirvāṇa [1]. De bon matin *(pūrvāhṇa)*, ayant pris son bol et son manteau *(pātracīvaram ādāya)*, il entra dans Rājagṛha pour mendier *(rājagṛhaṃ*

[1] Le Nirvāṇa de Mahākāśyapa, sur lequel les sources pâlies sont muettes, est raconté dans toute une série de textes avec plus ou moins de détails : Tseng yi a han, T 125, k. 44, p. 789 a ; *Mo ho mo ye king*, T 383, k. 2, p. 1013 b ; *Mi lö hia cheng king*, T 453, p. 422 b ; Mi lö hia cheng tch'eng fo king, T 454, p. 425 c ; Mi lö ta tch'eng fo king, T 456, p. 433 b ; Divyāvadāna, p. 61-62 (= Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 6, p. 25 a-b) ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 40, p. 408 c-409 c (tr. J. PRZYLUSKI, *Le Nord-Ouest de l'Inde*, JA, 1914, p. 522-528) ; P'i p'o cha, T 1545, k. 20, p. 99 b, et surtout k. 135, p. 698 b ; Kośa, VII, p. 120 ; A yu wang tchouan, T 2042, k. 4, p. 114 a-116 b (tr. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 327-340) ; A yu wang king, T 2043, k. 7-8, p. 152 c sq. ; Fa hien tchouan, T 2085, p. 863 c (tr. LEGGE, p. 92-93) ; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 9, p. 919 b-c (tr. BEAL, II, p. 142-144 ; WATTERS, II, p. 143-146). — Je donne ici, à cause de leur précision, la traduction de deux de ces sources :

T 456, p. 433 b : En ce temps là, Maitreya, avec ses disciples, se rendra sur le Gṛdhrakūṭaparvata ; arrivé au pied de la montagne, tranquillement et à pas lents, il gravira la montagne du *Lang tsi* (94 et 7 ; 157 et 6 ; probablement *Kukkurapada* « Montagne des traces du loup »). Arrivé à son sommet, il frappera, de ses orteils, le pied (?) de la montagne. Alors la grande terre tremblera dix-huit fois jusqu'au sommet de la montagne. Maitreya frappera alors la montagne avec deux doigts de la main et, comme un roi Cakravartin, ouvrira la porte d'une grande ville. Alors le roi Brahmā, avec de l'huile au parfum céleste, oindra la tête de Mahākāśyapa et après cette opération, il frappera le grand gong *(gaṇḍī)* et soufflera dans la grande conque de la loi *(dharmaśaṅkha)*. Mahākāśyapa s'éveillera de la Nirodhasamāpatti (recueillement de la destruction de la conscience et de la sensation) et, s'étant habillé, rejetant sur une épaule le vêtement supérieur *(ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā)*, posant à terre le genou droit *(dakṣiṇaṃ jānumaṇḍalaṃ pṛthivyāṃ pratiṣṭhāpya)*, à genoux et les mains jointes *(añjaliṃ praṇamya)*, il prendra la *saṃghāṭī* du Buddha Śākyamuni [dont il était le dépositaire] et l'offrira à Maitreya en disant : « Le grand maître Śākyamuni, Tathāgata, Arhat et Samyaksaṃbuddha, lorsqu'il était sur le point d'entrer dans le Nirvāṇa, m'a confié ce vêtement religieux pour te l'offrir, ô Vénérable ». Alors la grande assemblée demandera au Buddha Maitreya : « Qui est donc sur le sommet de cette montagne, cet homme à tête d'insecte, minuscule, laid, portant l'habit religieux, mais qui fait des offrandes au Vénérable ? » Alors le Buddha Maitreya dira à ses grands disciples : « Ne méprisez pas cet homme... c'est Mahākāśyapa ».

Vibhāṣā, T 1545, k. 135, p. 698 b : Pourquoi le Buddha, au moment du Nirvāṇa, ne conserve-t-il pas son corps de transformation *(nirmāṇakāya)* pour continuer, après son Nirvāṇa, à prêcher la loi et à faire le bien des êtres ? Pourquoi, au contraire, le sthavira Mahākāśyapa, après son Parinirvāṇa, garde-t-il son corps et demeure-t-il pendant longtemps ? Le sthavira Mahākāśyapa était entré à Rājagṛha pour mendier sa nourriture et, quand il eut mangé, il gravit aussitôt la montagne du *Ki tsou* (172 et 10 ; 157 : Kukkuṭapāda). Cette montagne avait trois cimes et ressemblait au pied du coq. Le sthavira pénétra au milieu et, s'étant assis les jambes croisées *(paryaṅkaṃ baddhvā)*, il fit la déclaration suivante : « Je souhaite que mon corps avec mes guenilles *(pāṃśukūla)*, mon bol *(pātra)* et mon bâton *(daṇḍa)*, demeure longtemps sans pourrir, durant 57 koṭi et 60 cents milliers d'an-

piṇḍāya prāvikṣat). Il gravit alors le Gṛdhrakūṭaparvata [1] et dit
78 c à ses disciples : « Aujourd'hui même j'entrerai dans le Nirvāṇa-sans-reste *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)* ». Ayant ainsi parlé, il entra dans sa demeure et, s'étant assis les jambes croisées *(paryaṅkam ābhujya)*, il parfuma son corps de recueillements purs *(anāsravasamāpatti)*. Les disciples de Mahākāśyapa entrèrent à Rājagṛha et dirent aux dignitaires : « Savez-vous que le sthavira Mahākāśyapa entrera aujourd'hui même dans le Nirupadhiśeṣanirvāṇa » ? A ces mots, tous les dignitaires éprouvèrent une grande tristesse. « Le Buddha, dirent-ils, est déjà disparu *(niruddha)* et voici que Mahākāśyapa, qui gardait *(pālayati)* la loi du Buddha, veut au-

nées. Lorsque le Tathāgata Maitreya, l'Arhat parfaitement illuminé *(samyaksaṃbuddha)*, apparaîtra dans le monde *(prādurbhūta)*, je lui donnerai [cet habit] qui appartenait au Buddha. » Quand il eut fait ce vœu, il trouva le Parinirvāṇa, et alors les trois cimes de la montagne se réunirent en une seule et recouvrirent le sthavira qui demeura d'une tenue irréprochable. Lorsque le Buddha Maitreya apparaîtra dans le monde, il conduira d'innombrables hommes et dieux jusqu'au sommet de cette montagne et dira à l'assemblée : « Voulez-vous voir le grand disciple Kāśyapa qui était le premier parmi tous les disciples de Śākyamuni qui pratiquaient les règles de la stricte observance *(dhūtaguṇa)* ? L'assemblée répondra : « Nous le voulons ». Le Tathāgata Maitreya frappera alors de la main droite le sommet du Kukkuṭapādaparvata et, au moment voulu, la cime se fendra encore une fois en trois parties. A ce moment, Kāśyapa, avec ses guenilles, son bol et son bâton, en surgira et s'élèvera dans l'espace *(ākāśa)*. La foule immense des dieux et des hommes, en voyant ce miracle *(prātihārya)*, criera au prodige *(adbhutadharma)* et son cœur sera ému. Le Bhagavat Maitreya leur prêchera la loi comme il convient, et tous obtiendront la vue des vérités.

[1] Il gravit le Gṛdhrakūṭaparvata et, plus précisément encore, selon la généralité des sources (T 1451, p. 409 b ; T 1545, p. 698 b ; T 2042, p. 114 c ; T 2085, p. 863 c ; T 2087, p. 919 b), la montagne du « Pied-du-coq » (Kukkuṭapāda), probablement une chaîne montagneuse faisant partie du massif du Gṛdhrakūṭaparvata ; au moins c'est ce qui ressort du passage de T 456, p. 433 b, traduit ci-dessus. Le Kukkuṭapāda est placé par Fa hien à trois *li* au sud de l'arbre de la Bodhi (T 2087, p. 868 c), par Hiuan tsang à cent *li* à l'est de la rivière *Mo ho* (T 2087, p. 919 b), et par Yi tsing près de l'arbre de la Bodhi également (CHAVANNES, *Religieux éminents*, p. 47). — Nous savons par Hiuan tsang et Yi tsing (*l. c.*) que cette montagne était encore nommée Gurupāda, la montagne du « Pied-du-Maître ». — Au lieu de lire la montagne du « Pied-du-Coq » (Ki tsou : Kukkuṭapāda), trois sources au moins (T 383, p. 1013 b ; T 456, p. 433 b ; T 1861, p. 270 c) lisent la montagne des « Traces-du-loup » (Lang tsi : 94 et 7 ; 157 et 6). WATTERS, *Travels*, II, p. 144, suivi par P. DEMIÉVILLE, *Origine des sectes bouddhiques*, MCB, I, 1931-32, p. 30, propose, comme équivalent sanskrit, Kokapāda. Je supposerais plutôt que les trois versions chinoises traduisent par *Lang tsi* un original sanskrit portant par erreur *Kukkurapāda* « Pied-du-Chien », au lieu de Kukkuṭapāda « Pied-du-Coq », dont il ne diffère que par une lettre. — Notons enfin que deux sources, apparemment parmi les plus anciennes (T 125, p. 789 a ; T 453, p. 422 b), situent le Nirvāṇa de Kāśyapa au village de *P'i t'i* (81 et 5 ; 64 et 9 : Videha) dans le pays du *Mo kie* (Magadha).

jourd'hui entrer à son tour dans le Nirupadhiśeṣanirvāṇa ! » Dignitaires et Bhikṣu, au crépuscule *(sāyāhnasamaya)*, se réunirent sur le Gṛdhrakūṭaparvata. Le sthavira Mahākāśyapa, le même soir, sortit de son recueillement *(samāpatter vyutthāya)*, entra dans l'assemblée et s'assit. Il fit l'éloge de l'impermanence *(anityatā)* : « Tous les Dharma conditionnés *(saṃskṛtadharma)*, étant issus des causes et des conditions *(pratītyasamutpanna)*, sont impermanents *(anitya)* : inexistants hier, existants aujourd'hui, ils retourneront demain à l'inexistence ; donc ils sont impermanents. Étant issus des causes et des conditions, ils sont impermanents *(anitya)*. Étant impermanents, ils sont douloureux *(duḥkha)*. Étant douloureux, ils sont privés de substance *(anātmaka)*. Comme ils sont privés de substance, le sage *(paṇḍita)* ne doit pas s'attacher *(abhiniviśate)* au moi et au mien *(ātmātmīya)*. S'il s'attachait au moi et au mien, il éprouverait une tristesse et une douleur immenses. En face de tous les univers *(loka)*, la pensée *(citta)* doit éprouver du dégoût *(saṃvega)* et rechercher le renoncement *(vairāgya)* ». Prêchant ainsi de toutes manières la douleur *(duḥkha)* au sein des univers *(lokadhātu)*, il libéra sa pensée pour entrer dans le Nirvāṇa. Quand il eut fini de prêcher, il se revêtit du manteau *(saṃghāṭī)* qu'il avait reçu du Buddha [1] et, prenant son vêtement *(cīvara)*, son bol *(pātra)* et son bâton *(daṇḍa)*, comme l'oiseau aux ailes d'or *(garuḍa)*, il s'éleva dans l'espace *(ākāśa)*, où [il prit] les quatre attitudes corporelles *(kāyeryāpatha)* : position assise, position couchée, marche et station. Dans son corps unique apparurent des corps innombrables qui remplirent les univers de la région Est, **79 a**
puis ces innombrables corps redevinrent un seul corps. Par la partie supérieure du corps il fit sortir du feu *(agni)*, tandis que la partie inférieure émettait de l'eau *(udaka)* ; puis par la partie supérieure du corps il fit sortir de l'eau, tandis que la partie inférieure émettait du feu [2]. Et il répéta le même phénomène dans les régions Sud,

[1] Dans le Saṃyutta, II, p. 221 (tr. Rh. D. *Kindred Sayings*, II, p. 149 ; tr. Geiger, II, p. 284), Kāśyapa raconte à Ānanda en quelles circonstances il échangea son manteau, fait de morceaux d'étoffe *(paṭapilotikānaṃ saṅghāṭī)*, contre les haillons de chanvre usés *(sāṇāni pāṃsukūlāni nibbasanāni)* du Buddha. — Le même sūtra se retrouve dans la version chinoise du Saṃyuktāgama, T 99 (nº 1144), k. 41, p. 303 b sub fine ; T 100 (nº 119), k. 6, p. 418 c. — Par contre, dans Hiuan tsang, T 2087, k. 9, p. 919 c, la robe que Kāśyapa doit remettre à Maitreya est l'habit monastique du Buddha, tout brodé d'or, un don de sa tante.

[2] En d'autres termes, Kāśyapa, selon l'expression de T 2042, p 115 a, accomplit les 18 *pariṇāma* : il s'agit des *abhijñākarmāṇi* de la Mahāvyutpatti, nº 210 et sq.

Ouest et Nord. La communauté en éprouva du dégoût pour le monde *(lokasaṃvega)* et tous ses membres se réjouirent. Alors Mahākāśyapa sur le sommet du Gṛdhrakūṭaparvata, avec son vêtement et son bol, fit le vœu suivant : « Je voudrais que mon corps ne pourrisse pas. Quand *Mi lö* (Maitreya) deviendra Buddha, mon squelette *(asthisaṃghāta)* réapparaîtra et, avec lui, je sauverai les êtres. » Après ces réflexions, il pénétra directement dans le roc qui formait le sommet de la montagne, comme s'il entrait dans de la boue molle ; et quand il y eut pénétré, la montagne se referma [1]. Dans les générations futures la longévité humaine sera de 84.000 années et la taille haute de 80 pieds. Quand viendra le Buddha Maitreya, la taille du Buddha sera haute de 160 pieds, son visage mesurera 24 pieds et son auréole *(vyomaka)* sera de 10 *li*. Alors les êtres, apprenant que le Buddha Maitreya est apparu dans le monde *(prādurbhūta)*, embrasseront en masse, à la suite du Buddha, l'état religieux *(pravrajita)*. Quand le Buddha, dans la grande assemblée *(saṃgha)*, prêchera la loi pour la première fois, 99 *prabheda* d'êtres humains obtiendront la destinée des Arhat et seront munis *(samanvāgata)* des six Supersavoirs *(abhijñā)* ; dans la seconde grande assemblée, 96 *prabheda* d'êtres humains obtiendront la destinée des Arhat ; dans la troisième, il y en aura 93 *prabheda* [2].

Le Mppś en mentionnant la multiplication puis la réduction à l'unité du corps de Kāśyapa se réfère au 6e et 7e *abhijñākarman : eko bhūtvā bahudhā bhavati, bahudhā bhūtvāiko bhavati.* — Quant au phénomène qui consiste à émettre du feu par la partie supérieure du corps et de l'eau par la partie inférieure — et *vice versa* — il est connu sous le nom de miracle jumeau *(yamakaprātihārya)*. Le Buddha l'accomplit en plusieurs circonstances (cf. Nidānakathā, p. 77, 88, 193 ; Sumaṅgala, I, p. 57 ; Mahāvastu, III, p. 115 ; Divyāvadāna, p. 161, 378) et les saints le produisent souvent au moment d'entrer dans le Nirvāṇa (cf. ci-dessus, p. 99, le Nirvāṇa de Gavāmpati). Sur le mécanisme et la signification de ce miracle, voir Dhammapadaṭṭha, III, p. 214-215 (tr. BURLINGAME, *Legends*, III, p. 45-47) ; P'i p'o cha, T 1545, k. 135, p. 698 c.

[1] Selon certaines sources, lorsque le rocher se referme sur Kāśyapa, il entre aussitôt dans le Nirvāṇa (Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1451, k. 40, p. 409 a ; Légende d'Aśoka, T 2042, k. 4, p. 115 a ; Vibhāṣā, T 1545, k. 135, p. 698 b ; Hiuan tsang, T 2087, k. 9, p. 919). — Selon d'autres, et le Mppś est de ces dernières, Kāśyapa est seulement engourdi, ou en Nirodhasamāpatti, et il n'entrera dans le Nirvāṇa qu'après avoir remis à Maitreya la robe du Buddha (Ekottarāgama, T 125, k. 44, p. 789 a ; T 456, p. 433 b).

[2] D'après le système numéral adopté par le Mppś (ci-dessous, k. 5, p. 94 b), *wan*, en sanskrit *prabheda*, équivaut à 10.000. — Dans d'autres sources, les trois assemblées de Maitreya sont autrement nombreuses : Tseng yi a han, T 125, k. 44, p. 789 a, leur attribue respectivement 96, 94 et 92 *koṭi* de membres [Le *koṭi*, en chinois

Eux-mêmes, dans la suite, sauveront d'innombrables hommes. En ce temps-là le peuple sera souvent paresseux *(kusīda)* et le Buddha Maitreya, voyant les hommes dans cet état, frappera de ses orteils le Gṛdhrakūṭaparvata ; alors, le squelette du sthavira Mahākāśyapa, revêtu de la saṃghāṭī, apparaîtra pour se prosterner aux pieds de Maitreya. Puis il s'élèvera dans l'espace et manifestera [encore une fois] les transformations *(pariṇāma)* décrites plus haut. Enfin, dans l'espace *(ākāśa)*, il détruira *(nirodhayati)* son corps et entrera dans le Parinirvāṇa. Alors les disciples du Buddha Maitreya, remplis d'étonnement, demanderont : « Qui est cet homme ? On dirait un homme, mais en petit. Il est revêtu de l'habit religieux et peut accomplir les transformations ». Le Buddha Maitreya répondra : « Cet homme est un disciple du Buddha passé Śākyamuni. Il s'appelle Mahākāśyapa. Il est le premier parmi les bhikṣu qui vivent dans la forêt *(araṇyavāsin)*, n'ont que peu de désir *(alpeccha)*, se contentent [de peu] *(saṃtuṣṭa)* et sont partisans des strictes observances *(dhūtaguṇavādin)* [1]. C'est un grand Arhat qui possède les six Supersavoirs *(abhijñā)* et les délivrances *(vimokṣa)*. En son temps, la longévité humaine était de cent ans ; les naissances étaient rares et les décès fréquents. Si Mahākāśyapa, avec son corps minuscule, peut accomplir de si grandes choses, pourquoi vous, avec votre grand corps et vos facultés aiguisées *(tīkṣṇendriya)*, n'accompliriez-vous pas de telles merveilles ? » Alors les disciples,

yi, équivaut à 10.000.000]. Ce sont également les chiffres du Maitreyavyākaraṇa, v. 77-80 (éd. S. Lévi, *Maitreya le consolateur*, ML, Paris, 1932, II, p. 388) :

prathamaḥ saṃnipāto 'sya śrāvakāṇāṃ bhaviṣyati |
pūrṇāḥ ṣaṇnavatiḥ koṭyaḥ śrāvakāṇāṃ bhavacchidām ||
dvitīyaḥ saṃnipāto 'sya śrāvakāṇāṃ bhaviṣyati |
pūrṇāś caturnavatiḥ koṭyo muktānāṃ kleśabandhanāt ||
tṛtīyaḥ saṃnipāto 'sya śrāvakāṇāṃ bhaviṣyati |
pūrṇā dvānavatiḥ koṭyo muktānāṃ śāntacetasām ||

[1] Cf. Divyāvadāna, p. 61 : *ayaṃ śrāvakaḥ Kāśyapo nāmnā 'lpecchānāṃ saṃtuṣṭanāṃ dhūtaguṇavādinām agro nirdiṣṭaḥ.* — Déjà dans l'Aṅguttara, I, p. 23, Kāśyapa a été proclamé le premier des *dhūtavāda*, ou *dhūtaṅgadhara* ; dans le passage correspondant du Tseng yi a han, T 125, k. 3, p. 557 b, il est dit le premier de ceux qui pratiquent les douze dhūta. — Les *dhūtāṅga*, ou *dhūtaguṇa* sont les articles d'un règlement plus strict, en faveur chez certains bouddhistes. Ces articles sont au nombre de douze ou de treize : Vinaya, V, p. 131, 193 ; Mahāvyutpatti, n° 1127-1139 ; Miliṇda, p. 359 ; Dharmasaṃgraha, ch. LXIII, p. 13 (à rapprocher du Fa tsi ming chou king, T 764, p. 661 a) ; Visuddhimagga, p. 59, qu'il faut comparer avec le Kiai t'o tao louen, T 1648, k. 2, p. 404 b (cf. P. V. Bapat, *Vimuttimagga and Visuddhimagga*, Poona, 1937, p. 16 sq.). Kern, *Histoire*, II, p. 16-18 ; *Manual*, p. 75-76, a un bon paragraphe sur les *dhūtāṅga*.

tout honteux, éprouveront [pour le monde] un grand dégoût *(saṃvega)*, et le Buddha Maitreya, s'adaptant aux dispositions de l'assemblée, leur prêchera toute espèce de vérités *(dharma)*. Certains deviendront Arhat, « Sans-retour » *(anāgāmin)*, « A-retour-unique » *(sakṛdāgāmin)*, « Entrés-dans-le-courant » *(srotaāpanna)* ; d'autres planteront les bonnes racines *(kuśalamūla)* [qui en feront] des Pratyekabuddha ; d'autres obtiendront la patience relative aux Dharma non-nés *(anutpattikadharmakṣānti)* et deviendront des Bodhisattva sans régression *(avaivartikabodhisattva)* ; d'autres enfin renaîtront chez les dieux et chez les hommes *(devamanuṣya)* et y jouiront de toute espèce de félicités. — On sait par là que le Gṛdhrakūṭaparvata est un lieu béni et propice. Les Ārya aiment
79 b y résider. Le Buddha, qui est le chef des Ārya, réside fréquemment sur le Gṛdhrakūṭaparvata.

3. En outre, le Gṛdhrakūṭaparvata est la résidence des Buddha passés *(atīta)*, futurs *(anāgata)* et présents *(pratyutpanna)*. Ainsi il est dit dans le *Fou leou na mi ti li ye ni tseu king* (Pūrṇamaitrāyaṇīputrasūtra) [1] : « Le Buddha dit à Pūrṇa : Quand le Trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)* sera brûlé [à la fin du] Kalpa, je renaîtrai et je me fixerai pour toujours sur cette montagne. Mais les êtres, embarrassés par les entraves *(saṃyojanāliṅgita)* et incapables de voir les qualités *(guṇa)* du Buddha, ne me voient pas ».

4. En outre, le Gṛdhrakūṭaparvata est pur et frais. Il accueille les Buddha et les Bodhisattva des trois temps. Aucun endroit ne l'égale. C'est pourquoi le Buddha y réside souvent.

5. En outre, les Mahāyānasūtra ont été prêchés le plus souvent sur le Gṛdhrakūṭaparvata ; rarement ailleurs. Pourquoi ? Parce que ce lieu est pur et constitue une merveilleuse retraite. Les Buddha des trois temps y résident et les Bodhisattva des dix régions

[1] Pūrṇa Maitrāyaṇīputra, en pâli Puṇṇa Mantānīputta, le plus célèbre des prédicateurs (Aṅguttara, I, p. 23), ne joue qu'un rôle effacé dans les écritures canoniques : il prêche le Pratītyasamutpāda à Ānanda dans le Saṃyutta, III, p. 105 (cf. Tsa a han, T 99, n° 261, k. 10, p. 66 a) et discute avec Śāriputra dans le Rathavinītasutta du Majjhima, I, p. 146 sq. (comparer Tchong a han, T 26, n° 9, k. 2, p. 430 a ; Tseng yi a han, T 125, k. 33, p. 733 c et sq.). Par contre, il prend une importance considérable dans le Grand Véhicule ; ainsi, dans le Saddharmapuṇḍarīka, p. 201, le Buddha dit que Pūrṇa Maitrāyaṇīputra, après avoir rempli les devoirs imposés à un Bodhisattva, parviendra, au bout de Kalpa sans nombre et sans mesure, à obtenir l'état de Samyaksaṃbuddha et sera le Tathāgata Dharmaprabhāsa qui naîtra dans la terre même du Buddha.

louent *(varṇaṃ vadanti)* et honorent *(pūjayanti)* ce lieu. Les Deva, Nāga, Yakṣa, Asura, Garuḍa, Gandharva, Kiṃnara, Mahoraga et autres divinités très puissantes protègent *(pālayanti)*, honorent *(pūjayanti)* et vénèrent *(satkurvanti)* ce lieu. Une stance dit :

Ce Gṛdhrakūṭaparvata
Est la résidence des Buddha,
Le refuge des Ārya :
Il les protège tous.
Les douleurs y sont supprimées,
Seul, il a la garde de la vraie loi.

6. Enfin, c'est là que les innombrables Bodhisattva des dix régions, sages, merveilleux et très puissants, viennent voir le Buddha Śākyamuni, le saluer, lui présenter leurs respects et écouter sa loi. C'est pourquoi le Buddha prêche les Mahāyānasūtra si souvent sur le Gṛdhrakūṭaparvata. La Prajñā est le plus important de ces sūtra, et puisqu'il veut la prêcher aujourd'hui, pourquoi ne serait-ce pas sur le Gṛdhrakūṭaparvata ?

On vient d'expliquer sommairement *(samāsataḥ)* pourquoi le Buddha réside sur le Gṛdhrakūṭaparvata.

CHAPITRE VI.

LA GRANDE ASSEMBLÉE DES BHIKṢU

Texte commenté dans ce chapitre. (Cf. Pañcaviṃśati, p. 4; Śatasāhasrikā, p. 2-4):

Mahatā bhikṣusaṃghena sārdhaṃ pañcamātrair bhikṣusahasraiḥ (1) *sarvair arhadbhiḥ* (2) *kṣīṇāsravair* (3) *niṣkleśaiḥ* (4) *suvimuktacittaiḥ suvimuktaprajñair* (5) *ājāneyair* (6) *mahānāgaiḥ* (7) *kṛtakṛtyair* (8) *apahṛtabhārair bhārasahair* (9) *anuprāptasvakārthaiḥ* (10) *parikṣīṇabhavasaṃyojanaiḥ* (11) *samyagājñāsuvimuktair, ekapudgalaṃ sthāpayitvā yad utāyuṣmantam Ānandaṃ śaikṣaṃ srotaāpannam* [1].

« Le Buddha se trouvait avec une grande assemblée de Bhikṣu, au nombre de cinq mille Bhikṣu ; tous étaient Arhat, avaient détruit les impuretés, étaient exempts de passions ; leur pensée était bien délivrée et leur sagesse également ; leur pensée était docile ; c'étaient de grands « Nāga » ; ils étaient accomplis et parfaits [2] ; ils avaient déposé le fardeau, mais étaient capables d'en porter ; ils avaient assuré leur intérêt personnel ; ils avaient brisé complètement les entraves de l'existence ; ils étaient bien délivrés par la science parfaite, à l'exception d'Ānanda qui, étant au rang des Śaikṣa, était [seulement] Entré dans le courant ».

* * *

Sūtra : Avec une grande assemblée de Bhikṣu *(mahatā bhikṣusaṃghena sārdham)*.

Śāstra :

[1] On remarquera que cette formule s'écarte en certains points du texte traditionnel : trois épithètes sont omises : *vaśībhūtaiḥ, kṛtakaraṇīyaiḥ* et *sarvacetovaśiparamapāramitāprāptaiḥ* ; par contre *bhārasahaiḥ* ne se rencontre qu'ici.

[2] Traduction plutôt libre de *kṛtakṛtyaiḥ* qui signifie : ayant fait ce qu'ils avaient à faire.

SĀRDHAM.

Sārdham « avec » marque l'unité de lieu *(deśa)*, de temps *(kāla)*, de pensée *(citta)*, de moralité *(śīla)*, de vues *(dṛṣṭi)*, de chemin *(mārga)* et de délivrance *(vimokṣa)* [1].

MAHAT.

Mahat, en langue des Ts'in, signifie « grand », nombreux *(sambahula)* ou supérieur *(śreṣṭha)* [2].

1. Cette assemblée est grande parce qu'elle surpasse toutes les autres, parce qu'elle a brisé tous les obstacles *(āvaraṇa)* et parce que les dieux *(deva)*, les rois *(rājan)* et autres grands personnages la respectent *(satkurvanti)*.

2. Cette assemblée est nombreuse parce qu'elle compte jusqu'à cinq mille membres.

3. Cette assemblée est supérieure parce qu'elle peut réfuter les enseignements *(upadeśa)* des quatre-vingt-seize sectes hérétiques (lire *wai tao* = tīrthika) [3].

BHIKṢU.

Qu'appelle-t-on Bhikṣu ? Le Bhikṣu est un mendiant. **79 c**

1. On l'appelle Bhikṣu, à cause de ses moyens d'existence purs *(pariśuddhājīva)*. Ainsi il est dit dans un sūtra [4] :

---

[1] Cf. Buddhaghosa, Sumaṅgala, p. 35 : *Tena bhikkhusaṃghena diṭṭhisīlasāmaññasaṃghātasaṃkhātena samaṇagaṇenā ti attho.* Saddhin *ti ekato.*

[2] Cf. Idem, ibid., p. 35 : Mahatā *ti guṇamahattena pi mahatā saṅkhāmahattena pi. So hi bhikkhusaṃgho guṇehi mahā ahosi apicchatādiguṇasatasamannāgatattā, saṃkhāya pi mahā pañcasatasaṃkhātattā.*

[3] Cf. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 410.

[4] Sūtra de Śucimukhī, tiré du Saṃyutta, III, p. 238-240 (tr. WOODWARD, *Kindred Sayings*, III, p. 189-191). Il est traduit en chinois dans Tsa a han, T 99 (nº 500), k. 18, p. 131 c-132 a. En voici les principaux passages :

1. *Ekaṃ samayam āyasmā Sāriputto Rājagahe viharati Veḷuvane Kalandakanivāpe.*

2. *Atha kho āyasmā Sāriputto pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaram ādāya Rājagahe piṇḍāya pāvisi. Rājagahe sapadānaṃ piṇḍāya caritvā taṃ piṇḍapātam aññataraṃ kuḍḍam nissāya paribhuñjati.*

3. *Atha kho Sucimukhī paribbājikā yenayasmā Sāriputto tenupasaṅkami. upasaṅkamitvā āyasmantaṃ Sāriputtam etad avoca.*

4-7. *Kiṃ nu kho samaṇa adhomukho ... ubbhamukho ... disāmukho ... vidisāmukho bhuñjasīti. Na khvāham bhagini adhomukho ... ubbhamukho ... disāmukho ... vidisāmukho bhuñjāmīti.*

8. *Kathañcarahi samaṇa bhuñjasīti.*

9. *Ye hi keci bhagini samaṇabrāhmaṇā vatthuvijjā tiracchānavijjāya micchā-*

« Śāriputra entra dans la ville pour mendier sa nourriture ; quand il l'eut obtenue, il s'assit contre un mur *(kuḍyaṃ niśrāya nyaṣīdat)* pour la manger. Il y eut alors une brahmacāriṇī nommée *Tsing mou* (Śucimukhī) qui vint voir Śāriputra et lui demanda :

— O Śramaṇa, manges-tu ?

— Je mange.

— Śramaṇa, manges-tu, le visage en bas *(adhomukho bhuñjasi)* ?

— Non, ma sœur, répondit-il.

— Manges-tu, le visage en l'air *(ūrdhvamukho bhuñjasi)* ?

— Non.

— Manges-tu, le visage tourné vers les quatre points cardinaux *(diṅmukho bhuñjasi)* ?

— Non.

— Manges-tu donc, le visage tourné vers les quatre régions intermédiaires de l'horizon *(vidiśāmukho bhuñjasi)* ?

— Non plus.

Śucimukhī lui dit alors :

— Il y a quatre façons de manger. Je t'ai interrogé et tu m'as

jīvena jīvikaṃ kappenti, ime vuccanti bhagini samaṇabrāhmaṇā adhomukhā bhuñjantīti.

10. *Ye hi keci bhagini samaṇabrāhmaṇā nakkhattavijjā tiracchānavijjāya micchājīvena jīvikaṃ kappenti, ime vuccanti bhagini samaṇabrāhmaṇā ubbhamukhā bhuñjantīti.*

11. *Ye hi keci bhagini samaṇabrāhmaṇā dūteyyapahīṇagamanānuyogā micchājīvena jīvikaṃ kappenti, ime vuccanti bhagini samaṇabrāhmaṇā disāmukhā bhuñjantīti.*

12. *Ye hi keci bhagini samaṇabrāhmaṇā aṅgavijjātiracchānavijjāya micchājīvena jīvikaṃ kappenti, ime vuccanti bhagini samaṇabrāhmaṇā vidisāmukhā bhuñjantīti.*

13. *So khvāhaṃ bhagini na vatthuvijjā ... na nakkhattavijjā ... na dūteyyapahīṇagamanānuyogā ... na aṅgavijjā tiracchānavijjāya micchājīvena jīvikaṃ kappemi. Dhammena bhikkhaṃ pariyesāmi dhammena bhikkhaṃ pariyesitvā bhuñjāmīti.*

14. *Atho kho Sucimukhī paribbājikā Rājagahe rathiyāya rathiyaṃ siṅghāṭakena siṅghāṭakam upasaṅkamitvā evam ārocesi. Dhammikaṃ samaṇā sakyaputtiyā āhāram āhārenti anavajjaṃ samaṇā sakyaputtiyā āhāram āharenti. detha samaṇānaṃ sakyaputtiyāṇaṃ piṇḍan ti.*

La version chinoise du Tsa a han serre de près le texte pâli, mais ajoute à la fin un détail intéressant que le Mppś ne signale pas non plus : « A ce moment-là, des Tīrthika Parivrājaka entendirent la tīrthikā parivrājikā Śucimukhī qui louait les Śramaṇa, fils du Śākya. Dans une pensée de jalousie *(īrṣyā)*, ils tuèrent la tīrthikā parivrājikā Śucimukhī. Après sa mort, elle renaquit chez les dieux Tuṣita, parce qu'elle avait accordé foi *(śraddhācitta)* au vénérable Śāriputra ».

Les divergences notables que nous constatons entre les diverses rédactions du *Sūtra de Śucimukhī* obligent de reconnaître que le Mppś a emprunté sa citation à une collection canonique s'écartant considérablement de la tradition représentée par le Saṃyuttanikāya pâli et le Saṃyuktāgama chinois.

répondu par la négative. Je ne comprends plus !... Tu dois m'expliquer cela.

Śāriputra lui dit :

— Il y a des religieux *(pravrajita)* qui mélangent des herbes médicinales *(oṣadhi)*, plantent des céréales et cultivent des arbres, etc. Ceux qui recourent à ces moyens impurs d'existence *(aśuddhājīva)* « mangent le visage en bas ». — Il y a des religieux qui observent les étoiles *(nakṣatra)*, le soleil et la lune *(sūryacandramas)*, le vent et la pluie *(vāyuvarṣa)*, les nuages et les éclairs *(meghavidyut)*, le tonnerre et la foudre. Ceux qui recourent à ces moyens impurs d'existence « mangent le visage en l'air ». — Il y a des religieux qui flattent les grands hommes, portent leurs messages aux quatre points de l'horizon et les sollicitent par des paroles spécieuses. Ceux qui recourent à ces moyens impurs d'existence « mangent le visage tourné vers les quatre points cardinaux ». — Il y a des religieux qui étudient toutes espèces de formules magiques *(mantra)*, de sorts, de charmes, etc. Ceux qui recourent à ces moyens impurs d'existence « mangent le visage tourné vers les quatre régions intermédiaires de l'horizon ». Quant à moi, je ne veux pas de ces quatre procédés impurs pour trouver à manger ; je recours à ce pur moyen d'existence *(pariśuddhājīva)* qui consiste à mendier sa nourriture *(piṇḍapāta)*.

Alors Śucimukhī, entendant parler de cet aliment pur et conforme à la loi *(pariśuddha dhārmika āhāra)*, se réjouit et trouva la foi *(śraddhā)*. Śāriputra, pour avoir prêché la loi, atteignit l'état de **80 a**
Srotaāpanna ».

C'est donc en vertu de ce pur moyen d'existence qui consiste à mendier sa nourriture, qu'on est appelé Bhikṣu.

2. En outre, *bhi* signifie trancher (bhid) et *kṣu* signifie passion (kṣudh = *kleśa*). On appelle Bhikṣu l'homme qui a tranché les passions [1].

3. En outre, le [religieux] qui a quitté la maison *(pravrajita)* est nommé Bhikṣu. C'est comme les esclaves occidentaux (Hou), chinois (Han) et tibétains (K'iang) qui ont chacun leur nom.

4. En outre, on appelle Bhikṣu celui qui dit, lors de l'ordination

[1] *Bhinnakleśatvād bhikṣuḥ* est une étymologie traditionnelle ; cf. les commentaires du Vibhaṅga, p. 328, du Vimānavatthu, p. 29, 214, et du Petavatthu, p. 51 ; Mahāvyutpatti, n° 8753 ; Kośa, IV, p. 97. — Plus détaillé, le Mahāniddesa, p. 70, qui propose : *sattannaṃ dhammānaṃ bhinnattā bhikkhu.*

(upasampad) : « Moi, le Bhikṣu un tel, j'observerai les défenses *(śīla)* durant toute ma vie » [1].

5. En outre, *bhi* signifie épouvanter (bhī) et *kṣu* signifie pouvoir (kṣam). [On appelle Bhikṣu] celui qui a le pouvoir d'épouvanter le roi Māra et son peuple. Lorsque le moine quitte la maison *(pravrajita)*, se rase la tête, revêt l'habit teint *(kāṣāya)* et reçoit les défenses *(śīla)*, Māra est épouvanté, car il se dit : « Cet homme entrera à coup sûr dans le Nirvāṇa ». C'est ainsi que le Buddha a dit : « L'homme qui se rase la tête, revêt l'habit teint *(kāṣāya)* et accepte résolument *(ekacittena)* les défenses, saura peu à peu trancher les liens *(bandhana)* et éliminer la douleur : il entrera dans le Nirvāṇa» [2].

Saṃgha.

Que signifie *Saṃgha* ? *Saṃgha*, en langue des Ts'in, veut dire assemblée. On nomme *Saṃgha* la réunion de plusieurs Bhikṣu en un même lieu. De même on appelle bois *(vana)* un ensemble de grands arbres *(vṛkṣa)*. Pris séparément, les arbres ne font pas un bois, mais, si on les retranche un à un, il n'y a plus de bois. De même, pris séparément, les Bhikṣu ne font pas un *saṃgha*, mais si on les retranche un à un, il n'y a plus de *saṃgha*. Les Bhikṣu doivent être réunis pour constituer un *saṃgha* [3].

Il y a quatre espèces de *saṃgha* : 1. l'assemblée ayant de la honte *(hrīmat)*, 2. l'assemblée éhontée *(āhrīkya)*, 3. l'assemblée des moutons muets *(eḍamūka)* [4], 4. l'assemblée véritable *(bhūta)* [5].

[1] Il s'agit ici du moine ayant reçu l'ordination régulière par un acte quadruple de déclaration publique *(jñapticaturthakarmaṇopasampanno bhikṣuḥ)*. Cf. Che song liu, T 1435, k. 1, p. 2 b 9 (= Mahāvyutpatti, n° 8754). — Quant au *ñatticatuttha-kamma*, il est décrit dans Vinaya, I, p. 56, 317 sq. ; II, p. 89 ; III, p. 156 ; IV, p. 152.

[2] C'est une des nombreuses récompenses promises à celui qui « se faisant raser les cheveux et la barbe, revêtant le vêtement jaune du religieux, prend le départ de la maison pour la vie sans maison » : *kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajito*. Cf. Dīgha, I, p. 60, 61, 63, 115 ; Majjhima, II, p. 67 ; Aṅguttara, I, p. 107 ; II, p. 208, IV, p. 118, 274.

[3] Selon Buddhaghosa et les commentateurs pâlis, le Saṃgha suppose une communauté de vues et de préceptes ; cf. Sumaṅgala, I, p. 230 : *diṭṭhisīlasaṃghātena saṃghāto ti saṃgho*.

[4] La traduction chinoise *Ya yang* est une interprétation fantaisiste du skr. *eḍamūka* « sourd-muet », où le mot *eḍa* « sourd » a été confondu avec *eḍa* « mouton ». Cf. Hôbôgirin, art. *Ayô*, p. 45.

[5] Le Ti tsang che louen king, T 411, k. 5, p. 749 c, distingue également quatre sortes de Saṃgha : 1. S. au sens vrai *(paramārthasaṃgha)*, 2. S. au sens vulgaire *(saṃvṛtisaṃgha)*, 3. S. des moutons muets *(eḍamūkasaṃgha)*, 4. S. sans honte

1. Qu'est-ce que l'assemblée ayant de la honte ? Cette assemblée observe les défenses *(śīla)*, sans les transgresser ; ses [actes] corporels et vocaux *(kāyavākkarman)* sont purs *(viśuddha)* ; elle sait distinguer le beau du laid, mais n'a pas obtenu le Chemin *(mārga)*.

2. Qu'est-ce que l'assemblée éhontée ? Cette assemblée viole les défenses ; ses [actes] corporels et vocaux sont impurs ; il n'y a pas de mal qu'elle ne fasse pas.

3. Qu'est-ce que l'assemblée des moutons muets ? Cette assemblée ne viole pas les défenses, mais elle est de facultés obtuses *(mṛdvindriya)* et manque de sagesse *(prajñā)*. Elle est incapable de discerner le beau et le laid, le léger et le lourd, ce qui est péché *(āpatti)* et ce qui ne l'est pas *(anāpatti)*. S'il y a une affaire dans le *saṃgha* et que deux hommes se disputent, elle ne parvient pas à trancher la question et garde le silence sans mot dire, tel un mouton blanc qui ne peut, jusqu'à l'abattoir, émettre un son.

4. Qu'est-ce que la véritable assemblée ? La véritable assemblée est celle des Śaikṣa et des Aśaikṣa qui résident dans les quatre fruits (*phala*) et pratiquent les quatre Chemins qui y conduisent.

PAÑCAMĀTRA BHIKṢUSAHASRA.

Sūtra : [L'assemblée était] très nombreuse : une section de cinq mille [hommes].

Śāstra : Qu'entend-on par très nombreuse ? On nomme très nombreuse une [somme] qui augmente et diminue rarement. Lorsque, dans une nombreuse assemblée, on retire un groupe, on a une « section ». Ici, dans une assemblée de dix millions de Bhikṣu, on prend une section de cinq mille hommes. De là l'expression : « section de cinq mille hommes ». **80 b**

(1) ARHAT.

Sūtra : Tous étaient Arhat.

Śāstra : Que signifie Arhat ?

(Wou ts'an kouei = *āhrīkyasaṃgha*). Les définitions qu'il en donne correspondent à celles du Mppś. — La même division du Saṃgha, augmentée d'un point, est reprise par Saṃghabhadra dans son Chouen tcheng li louen, T 1562, k. 38. p. 557 c : 1. Āhrīkyasaṃgha, 2. Eḍamūkasaṃgha, 3. S. des partisans (P'ong tang seng = *pakṣisaṃgha*), 4. Saṃvṛtisaṃgha, 5. Paramārthasaṃgha. — Division semblable dans un commentaire sur le Vinaya des Sarvāstivādin, T 1440, k. 2, p. 513 b : 1. Eḍamūkasaṃgha, 2. Āhrīkyasaṃgha, 3. Bhinnasaṃgha, 4. Viśuddhasaṃgha, 5. Paramārthasaṃgha.

1. *Ara* signifie ennemi (ari) et *hat* signifie tuer (han). On appelle Arhat celui qui a détruit tous ces ennemis qu'on nomme passions *(kleśa)*.

2. En outre, les Arhat qui ont détruit toutes les impuretés *(kṣīṇāsrava)* méritent *(arhanti)* le culte *(pūjā)* des dieux et des hommes de tous les univers *(loka)*.

3. Enfin, *A* marque la négation et *rahat* signifie naître. On appelle Arhat celui qui ne naîtra pas à nouveau parmi les générations futures.

(2) Kṣīṇāsrava.

Sūtra : Ils avaient détruit les impuretés.

Śāstra : Ils sont nommés *kṣīṇāsrava* parce qu'ils ont éliminé complètement les trois impuretés *(āsrava)* du triple monde.

(3) Niṣkleśa.

Sūtra : Ils étaient exempts des passions.

Śāstra : Ils sont nommés *niṣkleśa*, parce qu'ils ont détruit toutes les entraves *(saṃyojana)*, les attachements *(upādāna)*, les liens *(bandhana)*, les obstacles *(nīvaraṇa)*, les vues fausses *(dṛṣṭi)* et l'enveloppement du désir *(paryavasthāna)*.

(4) Suvimuktacitta, Suvimuktaprajña.

Sūtra : Leur pensée était bien délivrée et leur sagesse également.

Śāstra : Question. — Comment sont-ils *suvimuktacitta* et *suvimuktaprajña* ?

Réponse. — 1. Les hérétiques *(tīrthika)* qui ont renoncé au plaisir *(virakta)* acquièrent la délivrance-de-pensée *(cetovimukti)* sur un point unique et par un Chemin unique, mais ils ne sont pas délivrés de tous les obstacles *(āvaraṇa)*. C'est pourquoi les Arhat seuls sont dits *suvimuktacitta* et *suvimuktaprajña*.

2. En outre, les Arhat ont acquis la délivrance-de-pensée *(cetovimukti)* par un double Chemin : le Chemin de la vision des vérités *(satyadarśanamārga)* et le Chemin de la méditation *(bhāvanāmārga)* ; c'est pourquoi ils sont dits *suvimuktacitta*. Quant aux Śaikṣa, tout en acquérant la délivrance-de-pensée, ils ne sont pas *bien* délivrés, car ils conservent encore un reste d'entraves *(saṃyojana)*.

3. En outre, chez les hérétiques *(tīrthika)*, les Dharma auxiliaires du Chemin *(mārgapākṣikadharma)* ne sont pas au complet *(paripūrṇa)*. C'est en cultivant une seule qualité *(guṇa)* ou deux qualités qu'ils cherchent le Chemin, mais ils ne peuvent le trouver. Selon eux, l'homme qui cherche la pureté *(viśuddhi)* par l'aumône *(dāna)* seule, ou par des sacrifices aux dieux *(devayajña)*, peut échapper à la tristesse *(daurmanasya)* et renaître dans un pays d'éternelle félicité *(nityasukha)*. D'autres parlent d'un octuple Chemin *(mārga)* pour aller à la pureté *(viśuddhi)* : 1. l'intuition personnelle *(svāvabodha)*, 2. la tradition *(śruti)*, 3. l'étude des textes *(sūtrādhyāyana)*, 4. la crainte de la douleur interne *(ādhyātmikaduḥkhabhaya)*, 5. la crainte de la douleur infligée par les grands êtres *(mahāsattvaduḥkhabhaya)*, 6. la crainte de la douleur infligée par les dieux *(devaduḥkhabhaya)*, 7. l'acquisition d'un bon maître *(ācāryalābha)*, 8. l'aumône pratiquée sur une grande échelle *(mahādāna)*. Seulement, ils disent que le huitième moyen seul [à savoir l'aumône] mérite le nom de Chemin de pureté *(viśuddhimārga)*.

Enfin, des hérétiques *(tīrthika)* qualifient seulement de pures l'aumône *(dānd)* et la moralité *(śīla)* ; d'autres, l'aumône et l'extase *(dhyāna)* ; d'autres enfin, l'aumône et la poursuite de la sagesse *(prajñāparyeṣaṇa)*. Tous ces Chemins sont incomplets. Celui qui appelle pureté *(viśuddhi)* l'absence de toute qualité *(guṇa)* ou quelques rares qualités seulement, pourra obtenir, sur un point déterminé, la délivrance-de-pensée *(cetovimukti)*, mais il ne sera pas *bien* délivré *(suvimukta)*, car chez lui le Chemin du Nirvāṇa n'est pas complet *(paripūrṇa)*. Une stance dit : **80 c**

L'homme privé de qualités ne pourra pas traverser
L'océan de la naissance, vieillesse, maladie et mort.
L'homme pourvu de quelques qualités ne le pourra pas davantage.
Le chemin des bonnes pratiques a été prêché par le Buddha.

Ici, il faut citer le *Siu po t'o fan tche king* (Subhadrabrahmacārisūtra) [1] : « Le brahmacārin Subhadra, âgé de cent-vingt ans et

[1] La conversion de Subhadra, sur laquelle le Mppś reviendra plus loin (k. 26, p. 250 a), est racontée dans toute une série de textes : Dīgha, II, p. 148-153 (tr. Rh-D., II, p. 164-169 ; Franke, p. 239-242) ; versions chinoises du Mahāparinirvāṇasūtra : T 1 (nº 2), k. 4, p. 25 a-b ; T. 5, k. 2, p. 171 c-172 a ; T 6, k. 2, p. 187 b-c ; T 7, k. 2, p. 203 b-204 b ; Ta pan nie p'an king, T 375, k. 36, p. 850 c sq. ; Tsa a

possédant les cinq Supersavoirs *(abhijñā)*, se trouvait sur les bords du lac *A na po ta to* (Anavatapta) [1]. Durant la nuit, il vit en songe tous les hommes privés d'yeux, le corps nu, et plongés dans l'obscurité ; le soleil était tombé, la terre détruite, l'océan desséché et le Sumeru renversé par des tourbillons de vent. Il se réveilla tout effrayé et se dit en lui-même : Qu'est-ce que cela signifie ? Ma vie touche à sa fin puisque les maîtres du ciel et de la terre sont sur le point de tomber. Tout perplexe, il ne parvenait pas à comprendre pourquoi il avait eu ce mauvais rêve. Autrefois il possédait une divinité amie *(kalyāṇamitradevatā)* [2]. Elle descendit du ciel et dit à Subhadra : Ne crains rien ; il y a un omniscient *(sarvajña)*, nommé Buddha qui, durant la dernière veille de la nuit *(rātryāḥ paścime yāme)*, entrera dans le Nirvāṇa sans reste *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)* ; le rêve que tu as eu ne te concerne donc pas [3].

han, T 99 (nº 979), k. 35, p. 253 c-254 c ; Tseng yi a han, T 125, k. 37, p. 752 ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 38, p. 396 (cf. ROCKHILL, *Life*, p. 138) ; Avadānaśataka, I, p. 227-240 (tr. FEER, p. 151-159) ; Siuan tsi po yuan king, T 200 (nº 37), k. 4, p. 220 c-221 b ; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 6, p. 903 c (tr. BEAL, II, p. 35-36 ; WATTERS, II, p. 30-34) ; Dhammapadaṭṭha, III, p. 376-378 (tr. BURLINGAME, *Legends*, III, p. 139).

[1] Dans la généralité des sources, Subhadra est un habitant de Kuśinagara ; le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (T 1451, k. 38, p. 396 a) le fait vivre sur les bords du lac Mandākinī ; selon le Mppś et la *Tibetische Lebensbeschreibung* (tr. SCHIEFNER, p. 291), il demeurait au Nord, près du lac Anavatapta.

[2] Dans une existence antérieure, alors que Subhadra était le bhikṣu Aśoka, cette divinité amie l'avait déjà averti du Nirvāṇa imminent du Buddha Kāśyapa (cf. Avadānaśataka, I, p. 238).

[3] Dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1451, k. 38, p. 396 a, c'est un figuier qui donna l'alarme à Subhadra : En ce temps-là, il y avait à Kuśinagara un parivrājaka hérétique nommé Subhadra, âgé de 120 ans et d'allure décrépite. Les habitants de Kuśinagara le respectaient, le vénéraient et lui rendaient hommage comme à un Arhat. Non loin de là, il y avait un grand lac de lotus, nommé *Man t'o tche eul* (Mandākinī) et, sur ses bords, poussait un arbre *Wou t'an po* (Uḍumbara, ou Ficus Glomerata). Autrefois déjà, lorsque le Bodhisattva, résidant chez les dieux Tuṣita, descendit dans le sein de sa mère sous la forme d'un éléphant blanc, la fleur du figuier commença à percer. Quand il vint au monde, elle prit peu à peu une brillante couleur. Quand il fut adolescent, elle commença à s'épanouir. Quand il fut pris de dégoût pour la vieillesse, la maladie et la mort, et se retira dans les forêts montagneuses, elle grandit un peu et prit la forme d'un bec de corbeau. Quand il se livra à l'ascèse, elle sembla se flétrir. Quand il renonça à l'ascèse, elle reprit vie. Quand il prit de la nourriture, elle recouvra sa forme ancienne. Quand il atteignit l'illumination suprême, elle s'épanouit. Quand le dieu Brahmā invita le Buddha à faire tourner la roue de la loi à Bénarès, le figuier et sa fleur brillèrent d'un vif éclat et leur parfum merveilleux remplit tous les alentours. Lorsque le Buddha, dans sa grande compassion, eut sauvé tous les êtres susceptibles de l'être et se fut retiré à Kuśinagara où il se coucha pour la dernière

Alors Subhadra se rendit, le lendemain, dans la forêt du pays de *Kiu yi na kie* (Kuśinagara). Il rencontra Ānanda et lui dit :

— J'ai appris que ton maître enseignait un nouveau Chemin du Nirvāṇa et qu'aujourd'hui, durant la [dernière] veille de la nuit, il va subir la destruction *(nirodha)*. J'éprouve quelques doutes *(kāṅkṣā)* et je voudrais voir le Buddha pour qu'il me les dissipe.

Ānanda répondit :

— Le Bhagavat est à la dernière extrémité. Si tu l'interroges, tu vas le fatiguer.

Subhadra répéta sa demande jusqu'à trois fois, mais Ānanda répondit chaque fois de la même manière.

Le Buddha avait entendu de loin cette conversation et il ordonna à Ānanda :

— Laisse donc le brahmacārin Subhadra venir ici m'interroger librement. Ce sera ma toute dernière causerie. Bientôt il deviendra mon disciple.

Alors Subhadra, admis devant le Buddha, échangea avec le Bhagavat des salutations amicales *(saṃmodanīṃ kathāṃ vyatisārya)*, puis s'assit de côté *(ekānte nyaṣīdat)*. Il se dit en lui-même : Des hérétiques *(tīrthika)* qui ont renoncé aux affections *(anunaya)* et aux richesses *(dhana)* et ont quitté la maison *(pravrajita)*, n'ont pas trouvé le Chemin *(mārga)*. Seul le śramaṇa Gautama l'a trouvé. Cette réflexion terminée, il s'adressa au Buddha :

— Sur le territoire du *Yen feou t'i* (Jambudvīpa), six maîtres prétendent, chacun, être omniscients *(sarvajña)*. Cette affirmation est-elle exacte ?

fois, le figuier et sa fleur moururent au grand effroi des spectateurs. Alors Subhadra, voyant cette transformation, eut cette réflexion : « Il doit y avoir un malheur à Kuśinagara ». A ce moment, la divinité protectrice du pays *(rāṣṭrapāla)* fit entendre un son et proclama aux hommes : « Aujourd'hui, au milieu de la nuit, le Tathāgata entrera dans le Nirupadhiśeṣanirvāṇa ».

Le Bhagavat lui répondit alors par ces stances [1] :

J'avais dix-neuf ans
Quand j'ai quitté la maison à la recherche du Chemin des Buddha.
Depuis que j'ai quitté la maison,
Plus de cinquante ans ont passé.

81 a A la moralité pure, à l'extase et à la sagesse
Les hérétiques n'ont aucune part.
N'y ayant pas la moindre part,
Comment donc seraient-ils omniscients ?

[1] Voici, en regard, la rédaction pâlie (Dīgha, II, p. 151) et sanskrite (Avadānaśataka, I, p. 231) de ces stances célèbres :

Ekūnatiṃso vayasā Subhadda	*Ekānnatriṃśatko vayasā Subhadra*
yaṃ pabbajiṃ kiṃkusalānuesī	*yat prāvrajaṃ kiṃ kuśalaṃ gaveṣī*
vassāni paññāsasamādhikāni	*pañcāśad varṣāṇi samādhikāni*
yato ahaṃ pabbajito Subhadda.	*yasmād ahaṃ pravrajitaḥ Subhadra.*
. . . .	*Śīlaṃ samādhiś caraṇaṃ ca vidyā*
. . . .	*caikāgratā cetaso bhāvitā me*
ñāyassa dhammassa padesavattī	*āryasya dharmasya pradeśavaktā*
ito bahiddhā samaṇo pi n'atthi.	*ito bahir vai śramaṇo 'sti nānyaḥ.*

La seule différence notable entre ces deux rédactions est la variante *pradeśavaktā*, en face de *padesavattī*. — Ces stances ont d'ailleurs exercé la sagacité des traducteurs :

Rhys Davids, *Dialogues*, II, p. 167 : But twenty-nine was I when I renounced the world, Subhadda, seeking after Good. For fifty years and one year more, Subhadda, since I went out, a pilgrim have I been, through the wide realm of System and of Law. — Outside of that there is no samaṇa.

Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, I, p. 232 : J'étais âgé de vingt-neuf ans, Subhadra, lorsque je devins moine, recherchant la sainteté. Il y a plus de cinquante ans, Subhadra, depuis que je suis devenu moine, me mouvant sur le terrain de la règle légale, en dehors duquel il n'y a pas d'ascète.

Franke, *Dīghanikāya in Auswahl übersetzt*, p. 240 : Ich ward Asket mit neunundzwanzig Jahren, Subhadda, um den Heilsweg zu erfahren, und mehr als funfzig Jahre sind verstrichen, seit ich, Subhadda, bin dem Heim entwichen. Wer meines Wegs ein Stück durchmass als Wandrer, heisst Samaṇa allein mit Recht. Kein andrer !

De ces trois traductions, celle de Kern a le mérite d'être la plus conforme à l'interprétation de Buddhaghosa, dans Sumaṅgala, II, p. 590.

Le Buddha a quitté la maison *(pravrajita)* à vingt-neuf ans. Cette date est fournie par les stances pâlies et sanskrites citées ci-dessus, et confirmée par T 1, p. 25 b ; T 7, p. 204 a ; T 26, k. 56, p. 776 b ; T 99, p. 254 b ; T 125, p. 752 b ; T 1451, p. 396 c. Par contre, dans le Mppś, le Buddha quitte la maison à dix-neuf ans. C'est peut-être un simple *lapsus*, mais je ne me suis pas cru autorisé à corriger le texte, car trois sources au moins fixent le départ de la maison à la 19e année du Buddha : Lieou tou tsi king, T 152, k. 7, p. 41 c ; Sieou hing pen k'i king, T 184, k. 2, p. 467 c ; T'ai tseu jouei ying pen k'i king, T 185, k. 1, p. 475 b. Ces deux derniers textes fixent même la date exacte du départ : le 7e jour du 4e mois de la 19e année du Buddha.

Dans un système où l'octuple chemin noble *(āryāṣṭāṅgika mārga)* ne trouve pas sa place, le premier, le deuxième, le troisième et le quatrième fruits *(phala)* font défaut ; dans un système où l'octuple chemin noble trouve sa place, le premier, le deuxième, le troisième et le quatrième fruits sont présents. O Subhadra, dans ma loi, l'octuple chemin noble trouve place et, par conséquent, le premier, le deuxième, le troisième et le quatrième fruits y sont présents. Les autres systèmes, ceux des hérétiques *(tīrthika)*, sont tous vides *(śūnya)* : ils ne contiennent ni le Chemin, ni les fruits, ni de [véritables] *śramaṇa*, ni de [véritables] *brāhmaṇa*. C'est ainsi que, dans ma grande assemblée, on peut véritablement pousser le rugissement du lion *(siṃhanāda)* [1].

Le brahmacārin Subhadra ayant entendu cette doctrine *(dharma)*, trouva aussitôt l'état d'Arhat. Il se dit en lui-même : Il ne faut pas que j'entre dans le Nirvāṇa après le Buddha. Cette réflexion faite, il s'assit en face du Buddha, les jambes croisées *(paryaṅkam ābhujya)*, puis, par sa force miraculeuse *(ṛddhibala)*, il

[1] Cf. Dīgha, II, p. 151 :

Yasmiṃ kho Subhadda dhammavinaye ariyo aṭṭhaṅgiko maggo na upalabbhati, samaṇo pi tattha na upalabbhati, dutiyo pi tattha samaṇo na upalabbhati, tatiyo pi tattha samaṇo na upalabbhati, catuttho pi tattha samaṇo na upalabbhati.

Yasmiñ ca kho Subhadda dhammavinaye ariyo aṭṭhaṅgiko maggo upalabbhati, samaṇo pi tattha upalabbhati, dutiyo pi tattha samaṇo upalabbhati, tatiyo pi tattha samaṇo upalabbhati, catuttho pi tattha samaṇo upalabbhati.

Imasmiṃ kho Subhadda dhammavinaye ariyo aṭṭhaṅgiko maggo upalabbhati, idh' eva Subhadda samaṇo, idha dutiyo samaṇo, idha tatiyo samaṇo, idha catuttho samaṇo.

Suññā parappavādā samaṇehi aññe, ime ca Subhadda bhikkhū sammā vihareyyuṃ, asuñño loko arahantehi assa.

Avadānaśataka, I, p. 232-233.

Yasya Subhadra dharmavinaye āryāṣṭāṅgo mārgo nopalabhyate, prathamaḥ śramaṇas tatra nopalabhyate, dvitīyas tṛtīyaś caturthaḥ śramaṇas tatra nopalabhyate.

Yasmiṃs tu Subhadra dharmavinaye āryāṣṭāṅgo mārga upalabhyate, prathamaḥ śramaṇas tatropalabhyate, dvitīyas tṛtīyaś caturthaḥ śramaṇas tatropalabhyate.

Asmiṃs tu Subhadra dharmavinaye āryāṣṭāṅgo mārga upalabhyate, iha prathamaḥ śramaṇa upalabhyate, iha dvitīya iha tṛtīya iha caturthaḥ. Na santīto bahiḥ śramaṇā vā brāhmaṇā vā. Śūnyāḥ parapravādāḥ śramaṇair vā brāhmaṇair vā, evam atra parṣadi samyak siṃhanādaṃ nadāmi.

Le Mppś qui termine l'homélie en disant : « C'est ainsi que, dans ma grande assemblée, on peut véritablement pousser le cri du lion » est plus proche de la recension sanskrite, où cette finale se trouve, que de la recension pâlie, où elle fait défaut. Cette seule phrase mise à part, les trois textes concordent parfaitement.

fit sortir du feu de son corps, le consuma entièrement et ainsi trouva sa destruction *(nirodha)* [1].

C'est pourquoi le Buddha a dit : « Sans qualités *(guṇa)* ou avec quelques rares qualités, les Dharma auxiliaires du Chemin *(mārgapākṣikadharma)* ne sont pas complets *(paripūrṇa)* ; on ne peut pas trouver le salut ». Le Buddha a dit : « Quand toutes les qualités *(guṇa)* sont au complet *(paripūrṇa)*, on peut sauver ses disciples ». De même un petit médecin *(vaidya)* qui ne dispose que d'une ou de deux sortes de médicaments *(bhaiṣajya)* n'est pas un médecin complet et ne peut pas guérir les maladies graves *(guruvyādhi)*, tandis qu'un grand médecin qui possède tous les médicaments peut guérir toutes les maladies.

Question. — Si c'est par l'élimination de toutes les passions *(kleśa)* du triple monde *(traidhātuka)* que la pensée trouve sa délivrance *(vimukti)*, pourquoi le Buddha a-t-il dit que la pensée trouve sa délivrance par l'élimination de la soif *(tṛṣṇā)* [2] ?

Réponse. — *a.* La soif *(tṛṣṇā)*, capable d'entraver la pensée, a une grande force. C'est pourquoi le Buddha en a parlé sans rien dire des autres passions *(kleśa)*. Quand la soif est coupée, les autres passions le sont par le fait même.

b. En outre, quand on dit : « Le roi est arrivé », on sait qu'il est nécessairement accompagné de sa suite *(parivāra)* [3]. Il en va de même pour la soif. Ou encore, quand on a saisi une tête *(śiras)*, tout le reste du corps suit. Il en va de même pour la soif. Quand

[1] Le Mahāparinibbānasutta (Dīgha, II, p. 153) se contente de dire qu'après l'homélie du Buddha, Subhadra, dispensé des quatre mois de probation imposés aux convertis d'une secte hérétique, fut admis directement dans l'ordre et atteignit la dignité d'Arhat. Mais la généralité des sources nous apprend, avec le Mppś, que Subhadra, ne voulant pas survivre au Buddha, entra avant lui dans le Nirvāṇa. Ce détail est donné par les quatre versions chinoises du Mahāparinirvāṇasūtra (T 1, p. 25 b ; T 5, p. 172 b ; T 6, p. 187 c ; T 7, p. 204 b), par le Saṃyuktāgama (T 99, p. 254 b-c), par l'Ekottarāgama (T 125, p. 752 c), par le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (T 1451, p. 397 a ; Rockhill, *Life*, p. 138), par l'Avadānaśataka, I, p. 234, et par Hiuan tsang.

[2] Cf. Saṃyutta, I, p. 39 et 40 : *taṇhāya vippahānena nibbānam iti vuccati, taṇhāya vippahānena sabbaṃ chindati bandhanam.* Comparer Tsa a han, T 99, k. 36, p. 264 b 12.

[3] Cf. Atthasālinī, p. 67 : *Yathā rājā āgato ti vutte na parisaṃ pahāya ekako va āgato rājā parisāya pana saddhiṃ yeva āgato ti paññāyati* : « Lorsqu'on dit « le roi est arrivé », il est clair qu'il n'est pas venu seul, sans sa suite, mais qu'il est venu avec sa suite ».

elle est coupée, on sait que toutes les autres passions le sont également.

c. Enfin, toutes les entraves *(saṃyojana)* dépendent *(apekṣante)* de la soif *(tṛṣṇā)* ou de la vue fausse *(dṛṣṭi)* [1]. Les passions *(kleśa)* qui dépendent de la soif entravent *(āvṛṇvanti)* la pensée *(citta)* ; celles qui dépendent de la vue fausse entravent la sagesse *(prajñā)*. Aussi, lorsque la soif est éliminée, toutes les entraves qui en dépendent sont aussi éliminées, et on obtient la délivrance-de-pensée *(cetovimukti)* ; lorsque l'ignorance *(avidyā)* est éliminée, toutes les entraves qui dépendent de la vue fausse sont éliminées, et on obtient la délivrance-de-sagesse *(prajñāvimukti)*.

4. De plus, ces cinq mille Arhat ne sont pas susceptibles de recul *(aparihāṇadharman)* et ont obtenu le savoir relatif à la non-production des choses *(anutpādajñāna)* ; c'est pourquoi on dit que leur pensée est bien libérée et leur sagesse également *(suvimuktacitta, suvimuktaprajña)*, car ils ne reculent pas [2]. Les Arhat susceptibles de recul *(parihāṇadharman)* obtiennent [seulement] une libération occasionnelle *(samayavimukti)* ; ainsi *K'iu t'i kia* (Godhika), etc., tout en ayant obtenu la libération, n'était pas *bien* délivré *(suvimukta)* à cause de ses possibilités de recul *(parihāṇadharma)* [3].

(5) Ājāneya. [4]

Sūtra : Leur pensée était docile.

[1] Ces deux sortes de passions sont encore signalées ci-dessous, p. 81 c.

[2] Parmi les six sortes d'Arhat que distingue la scolastique bouddhique (Kośa, VI, p. 251 ; Puggalapaññatti, p. 12), cinq, le Parihāṇadharman, etc., n'ont qu'une délivrance occasionnelle *(sāmayikī vimukti)* devant être constamment gardée. Seul le sixième, l'Akopyadharman, possède une délivrance-de-pensée inébranlable *(akopyā)* et indépendante des circonstances *(asāmayikī)*. Les cinq premiers sont susceptibles de tomber de la délivrance ; le sixième est délivré définitivement. Les cinq mille Arhat formant ici l'entourage du Buddha sont des Inébranlables, c'est pourquoi leur pensée est bien délivrée *(suvimuktacitta)*. Par contre Godhika, dont il va être question, était exposé à tomber de la délivrance.

[3] Godhika fit de vains efforts pour obtenir l'état d'Arhat. Il n'obtint jamais qu'une délivrance-de-pensée occasionnelle *(sāmayikī vimukti)* dont il tomba à six reprises différentes. Dans son dégoût, il se suicida, obtint la qualité d'Arhat au moment de sa mort, et ainsi le Nirvāṇa. Cf. Saṃyutta, I, p. 120-122 [où l'expression *sāmādhikā cetovimutti* qui revient à plusieurs reprises, doit être corrigée en *sāmayikā cetovimutti*] ; Dhammapadaṭṭha, I, p. 431-433 (tr. Burlingame, *Legends*, II, p. 90-91) ; Tsa a han, T 99 (n° 1091), k. 39, p. 286 a-b ; T 100 (n° 30), k. 2, p. 382 c-383 a ; P'i p'o cha, T 1545, k. 60, p. 312 b ; Kośa, VI, p. 262.

[4] Ainsi qu'il ressort des explications qui vont suivre, *ājāneya* (de la racine *ā* + *jan*)

Śāstra : 1. Leur pensée demeure égale *(sama)* et indifférente *(ananya)* devant les marques de respect *(arcanā)* et les hommages
81 b *(pūjā)*, comme devant la haine, les malédictions et les coups. Qu'on leur jette des pierres précieuses ou des pavés, ils considèrent cela comme absolument égal. Qu'on leur coupe les mains et les pieds avec un couteau, ou qu'on oigne leur corps de santal *(candana)*, ça leur est égal et indifférent [1].

2. En outre, leur pensée est docile parce qu'ils ont radicalement tranché le désir *(rāga)*, la haine *(dveṣa)*, l'orgueil *(abhimāna)* et l'erreur *(moha)*.

3. Enfin, ces Arhat n'aiment pas ce qui est aimable, ne haïssent pas ce qui est haïssable, ne se trompent pas sur ce qui prête à erreur. Ils veillent sur les six organes des sens. C'est pourquoi leur pensée est docile. Une stance dit :

L'homme qui veille sur les six organes des sens
Est semblable à un cheval bien dressé *(ājāneya)*.
Ce véritable sage
Est honoré par les dieux.

Les sots *(bāla)*, au contraire, ne savent pas veiller sur les organes des sens. N'ayant pas coupé les vues fausses *(dṛṣṭi)* s'inspirant du désir *(rāga)*, de la haine *(dveṣa)* et de l'erreur *(moha)*, ils sont indociles comme un méchant cheval. Voilà pourquoi les Arhat sont nommés *ājāneya*.

(6) MAHĀNĀGA [2].

Sūtra : C'étaient de grands « Nāga ».

Śāstra : 1. *Mahat* signifie grand, *na* marque la négation et *agha* signifie péché. Les Arhat sont dits « sans péchés », parce qu'ils ont tranché les passions *(kleśa)*.

2. En outre *Nāga* signifie serpent ou éléphant. Ces cinq mille Arhat, parmi la foule innombrable des autres, ont une force extrême ; c'est pourquoi ils sont comparés à un serpent et à un éléphant.

est mis ici en connexion avec la racine *ā + jñā*. C'est aussi l'explication de Buddhaghosa et des commentateurs pâlis, cf. Jātaka, I, p. 181 ; Dhammapadaṭṭha, IV, p. 4.

[1] Voir Hôbôgirin, art. *Byôdô*, p. 272.

[2] D'après le Dhammapadaṭṭha, *mahānāgā* signifie *kuñjarasaṃkhātā mahāhatthino*.

Dans l'eau, le serpent est très fort ; sur terre, l'éléphant est très fort. — Un grand éléphant *(gajapati)*, bien dressé, peut détruire une grande armée *(senā)* : il va droit devant lui sans se retourner ; il ne craint pas les armes *(āyudha)*, ne redoute ni l'eau ni le feu ; il ne fait pas d'écarts, ne recule jamais ; la mort venue, il ne l'évite pas. De même les Arhat qui cultivent l'extase *(dhyāna)* et la sagesse *(prajñā)* peuvent détruire l'armée du Malin *(mārasenā)* et les entraves *(saṃyojana)*, leurs ennemis. Qu'on les insulte ou qu'on les frappe, ils n'éprouvent ni colère ni rage. Ils ne craignent pas et ne redoutent pas l'eau et le feu de la vieillesse *(jarā)* et de la mort *(maraṇa)*. — Le grand serpent, sorti de l'océan et monté sur un grand nuage *(megha)*, couvre *(praticchādayati)* l'espace *(ākāśa)*. Lançant un grand éclair *(vidyut)* qui illumine le ciel et la terre, il fait tomber une pluie *(varṣa)* abondante qui arrose toutes choses. De même les Arhat, sortis de l'océan de l'extase *(dhyāna)* et de la sagesse *(prajñā)*, montés sur le nuage de la bienveillance *(maitrī)* et de la compassion *(karuṇā)*, arrosent les êtres qui peuvent être sauvés. Manifestant un grand éclat *(āloka)* et toutes espèces de transformations *(pariṇāma)*, ils prêchent le vrai caractère *(bhūtalakṣaṇa)* des Dharma et font pleuvoir sur l'esprit de leurs disciples pour qu'ils produisent les racines de bien *(kuśalamūla)*.

(7) KṚTAKṚTYA.

Sūtra : Ils étaient accomplis (so tso = *kṛtya)* et parfaits (yi pan = *kṛta)*.

Śāstra : Question. — Que faut-il entendre par *kṛtya* et que faut-il entendre par *kṛta* ?

Réponse. — 1. Ils sont *kṛtya* parce qu'ils ont obtenu les bons Dharma *(kuśaladharma)*, comme la foi *(śraddhā)*, la moralité *(śīla)*, l'indifférence *(upekṣā)*, la concentration *(samādhi)*, etc. **81 c**
— Ils sont *kṛta* parce qu'ils ont obtenu les bons Dharma, comme la sagesse *(prajñā)*, l'énergie *(vīrya)*, les délivrances *(vimokṣa)*, etc. — Possédant au complet ces deux sortes de [bons] Dharma, ils sont nommés *kṛtakṛtya*.

2. En outre, les passions *(kleśa)* sont de deux espèces : 1. celles qui dépendent de la soif *(tṛṣṇāpekṣa)*, 2. celles qui dépendent des vues fausses *(dṛṣṭyapekṣa)*. Les Arhat sont *kṛtya* parce qu'ils ont tranché les passions qui dépendent de la soif ; ils sont *kṛta* parce qu'ils ont tranché les passions qui dépendent des vues fausses.

3. En outre, ils sont *kṛtya* parce qu'ils voient bien les Dharma matériels *(rūpidharma)* ; ils sont *kṛta* parce qu'ils voient bien les Dharma immatériels *(ārūpyadharma)*. Il en va de même pour les autres Dharma couplés : visibles *(sanidarśana)* et invisibles *(anidarśana)*, résistants *(sapratigha)* et non-résistants *(apratigha)*, etc.

4. En outre, ils sont *kṛtya* parce qu'ils ont tranché les Dharma mauvais *(akuśala)* et non-définis *(avyākṛta)* ; ils sont *kṛta* parce qu'ils méditent sur les Dharma bons *(kuśaladharmamanasikāra)*.

5. En outre, ils sont *kṛtya* parce qu'ils sont munis *(samanvāgata)* de la sagesse issue de l'audition *(śrutamayī prajñā)* et de la sagesse issue de la réflexion *(cintāmayī prajñā)* ; ils sont *kṛta* parce qu'ils sont munis de la sagesse issue de la méditation *(bhāvanāmayī prajñā)* [1]. Il en va de même pour tous les Dharma allant par trois.

6. En outre, ils sont *kṛtya* parce qu'ils ont obtenu [les quatre Nirvedhabhāgīya nommés] : Chaleur *(uṣmagata)*, Tête *(mūrdhan)*, Acquiescement *(kṣānti)* et Meilleur des Dharma mondains *(laukikāgradharma)* [2] ; ils sont *kṛta* parce qu'ils ont obtenu l'« Acquiescement produisant un savoir correct relatif à la douleur » *(duḥkhe dharmakṣānti)* et les autres racines de bien pures *(anāsrava kuśalamūla)*.

7. Ils sont *kṛtya* parce qu'ils ont obtenu le Chemin de la vision des vérités *(satyadarśanamārga)* ; ils sont *kṛta* parce qu'ils ont obtenu le Chemin de la méditation *(bhāvanāmārga)*.

8. Ils sont *kṛtya* parce qu'ils ont obtenu le Chemin des aspirants *(śaikṣamārga)* ; ils sont *kṛta* parce qu'ils ont obtenu le Chemin des maîtres *(aśaikṣamārga)*.

9. Ils sont *kṛtya* parce qu'ils ont obtenu la délivrance-de-pensée *(cetovimukti)* ; ils sont *kṛta* parce qu'ils ont obtenu la délivrance-de-sagesse *(prajñāvimukti)*.

[1] La première *prajñā* a pour objet le nom *(nāman)* ; la deuxième, le nom et la chose (*artha*) ; la troisième, la chose seulement. On peut comparer ceux qui les possèdent à trois hommes qui traversent une rivière : celui qui ne sait pas nager n'abandonne pas un moment l'appareil natatoire ; celui qui sait un peu nager, tantôt le tient, tantôt le lâche ; celui qui sait nager traverse sans point d'appui. — Sur ces trois *prajñā*, on consultera Dīgha, III, p. 219 ; Vibhaṅga, p. 324-325 ; Visuddhimagga, p. 439 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 42, p. 217 c ; Kośa, VI, p. 143.

[2] Les quatre Nirvedhabhāgīya « auxiliaires de l'intelligence » jouent un rôle important dans les écrits du Petit et du Grand Véhicule ; j'ai donné une petite bibliographie de la question dans Saṃgraha, p. 34*.

10. Ils sont *kṛtya* en raison de la destruction de toutes les impuretés *(sarvāsravakṣaya)* ; ils sont *kṛta* parce qu'ils ont obtenu la délivrance totale.

11. Ils sont *kṛtya* parce qu'ils ont détruit toutes les entraves *(saṃyojana)* ; ils sont *kṛta* parce qu'ils ont obtenu la délivrance définitive *(asamayavimukti)*.

12. Ils sont *kṛtya* parce qu'ils ont assuré leur intérêt personnel *(svakārtha)* ; ils sont *kṛta* parce qu'ils ont assuré l'intérêt d'autrui *(parārtha)*.

Telles sont les significations de l'épithète *kṛtakṛtya*.

(8) Apahṛtabhāra, bhārasaha.

Sūtra : Ils avaient déposé le fardeau, mais étaient capables d'en porter.

Śāstra : Les cinq agrégats *(skandha)* sont lourds *(duṣṭhūla)* et toujours gênants *(sadāviheṭhaka)* ; c'est pourquoi ils sont nommés fardeau *(bhāra)*. Ainsi le Buddha a dit : « Qu'est-ce que le fardeau ? Les cinq Skandha sont le fardeau »[1]. Les Arhat sont dits *apahṛtabhāra* parce qu'ils ont déposé ce fardeau.

Les Arhat sont encore *bhārasaha*, capables de porter des fardeaux :

1. Dans la loi du Buddha, deux fardeaux de qualités doivent être portés : celui de l'intérêt propre *(svakārtha)* et celui de l'intérêt d'autrui *(parārtha)*. L'intérêt propre, c'est la destruction de toutes **82 a**
les impuretés *(sarvāsravakṣaya)*, la délivrance *(vimukti)* définitive et autres qualités *(guṇa)* semblables. L'intérêt d'autrui, c'est la foi *(śraddhā)*, la moralité *(śīla)*, l'indifférence *(upekṣā)*, la concentration *(samādhi)*, la sagesse *(prajñā)* et autres qualités semblables. Les Arhat sont nommés *bhārasaha* parce qu'ils sont capables de porter leur propre fardeau et celui d'autrui.

[1] *Bhāraḥ katamaḥ ? pañcopādānaskandhāḥ* : phrase tirée du sūtra sur le fardeau et le porteur du fardeau (Bhāra ou Bhārahārasūtra), dont nous possédons plusieurs rédactions : rédaction pâlie dans Saṃyutta, III, p. 25-26 ; rédactions sanskrites dans Kośa, IX, p. 256 ; Kośavyākhyā, p. 706 ; Tattvasaṃgraha, I, p. 130 (cf. S. Schayer, *Kamalaśīlas Kritik des Pudgalavāda*, RO, VIII, 1932, p. 88) ; traductions chinoises dans Tsa a han, T 99 (n° 73), k. 3, p. 19 a-b ; Tseng yi a han, T 125, k. 17, p. 631 c-632 a. — Ce sūtra est fréquemment cité : Sūtrālaṃkāra, XVIII, 103, p. 159 ; Visuddhimagga, II, p. 479, 512 ; Nyāyavārttika (Bibl. Ind.), p. 342. — Interprétations européennes : L. de La Vallée Poussin, JRAS, 1901, p. 308 ; JA, 1902, p. 266 ; *Opinions*, p. 83 sq. ; *Nirvāṇa*, p. 36 ; Minayeff, *Recherches*, p. 225 ; E. Hardy, JRAS, 1901, p. 573 ; Keith, *Buddh. Philosophy*, p. 82 ; S. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Crakovie, 1931, p. X.

2. En outre, comme un bœuf *(go-)* vigoureux peut porter de lourdes charges, ainsi ces Arhat qui ont obtenu des facultés *(indriya)*, des forces *(bala)*, un Éveil *(avabodha)* et un Chemin *(mārga)* exempts de souillures *(anāsrava)* peuvent porter le lourd fardeau de la loi bouddhique. C'est pourquoi ils sont nommés *bhārasaha*.

(9) ANUPRĀPTASVAKĀRTHA.

Sūtra : Ils avaient assuré leur intérêt personnel.

Śāstra : Qu'entend-on par intérêt personnel *(svakārtha)* et par désavantage personnel ?

1. L'intérêt personnel, c'est la pratique des bons Dharma *(kuśaladharmacaryā)*. Le désavantage personnel, c'est le contraire : l'irréligion *(adharma)*.

2. En outre, la foi *(śraddhā)*, la moralité *(śīla)*, l'indifférence *(upekṣā)*, la concentration *(samādhi)*, la sagesse *(prajñā)* et les autres qualités *(guṇa)* surpassent toutes les richesses *(dhana)*, gagnent le bonheur présent, futur et éternel *(ihaparatranityasukha)*, et conduisent à la cité de l'Immortel *(amṛtanagara)*. Pour ces trois raisons, elles sont nommées intérêt personnel. Ainsi dans le *Sin p'in* (Śraddhāvarga), une stance [1] dit :

L'homme qui acquiert la foi et la sagesse,
Possède le premier des trésors.
Toutes les autres richesses du monde
Ne valent pas ce trésor de la loi.

3. En outre on nomme intérêt personnel l'obtention par l'homme du bonheur présent *(ihasukha)*, du bonheur futur *(paratrasukha)* et du bonheur éternel du Nirvāṇa *(nirvāṇanityasukha)* Le reste, c'est le désavantage personnel. Une stance dit :

[1] Le Śraddhāvarga est un des chapitres du Dharmapada. La stance citée ici fait défaut dans le Dhammapada pâli, mais se retrouve dans l'Udānavarga sanskrit. X, 9, p. 116 :

yo jīvaloke labhate śraddhāṃ prajñāṃ ca paṇḍitaḥ |
tad dhi tasya dhanaṃ śreṣṭhaṃ hīnam asyetare dhanam ||

On la trouve également dans l'Udānavarga tibétain, X, 9, p. 36 :

| *mkhas gaṅ ḥtsho baḥi ḥjig rten na* |
| *dad daṅ śes rab sten byed pa* |
| *de dag de yi nor mchog ste* |
| *de yi nor gźan phal bar zad* |

Le monde connaît toutes sortes de lois étrangères au Chemin,
Il agit exactement comme un bétail [errant].
Il faut rechercher le savoir correct et la loi du Chemin,
Pour échapper à la vieillesse-mort et entrer dans le Nirvāṇa.

4. Enfin le noble chemin à huit branches *(āryāṣṭāṅgika mārga)* et le fruit de la vie religieuse *(śrāmaṇyaphala)* sont nommés l'intérêt personnel des Arhat. Comme ces cinq mille Arhat ont obtenu le Chemin et son fruit, et qu'ils jouissent de ce double avantage personnel, on les qualifie d'*anuprāptasvakārtha.*

(10) PARIKṢĪṆABHAVASAṂYOJANA.

Sūtra : Ils avaient brisé complètement les entraves de l'existence.

Śāstra : Il y a trois sortes d'existence *(bhava)* : l'existence [dans le monde] du désir *(kāmabhava)*, l'existence dans le monde matériel *(rūpabhava)* et l'existence dans le monde immatériel *(ārūpyabhava)*. En raison des actes appartenant au domaine du monde du désir *(kāmadhātvavacarakarman)*, on renaîtra plus tard dans ce monde pour y subir la rétribution de ces actes *(karmavipāka)* : c'est ce qu'on nomme *kāmabhava*, existence [dans le monde] du désir. [Mutatis mutandis], il en va de même pour le Rūpa et l'Ārūpyabhava. Voilà ce qu'on entend par existence.

[De cette existence], les Arhat ont brisé les entraves *(parikṣīṇabhavasaṃyojana)*. Ces entraves *(saṃyojana)* sont au nombre de neuf : affection *(anunaya)*, aversion *(pratigha)*, orgueil *(māna)*, ignorance *(avidyā)*, doute *(vicikitsā)*, vue fausse *(dṛṣṭi)*, estime injustifiée *(parāmarśa)*, avarice *(mātsarya)* et envie *(īrṣyā)* [1]. Ces *saṃyojana* embrassent toute l'existence, et cette existence embrasse tous les *saṃyojana*. De là l'expression *parikṣīṇabhavasaṃyojana*.

Question. — Chez les Arhat, les entraves peuvent bien être brisées, car ils ont éliminé toutes les passions *(kleśa)* ; mais leur existence *(bhava)* ne peut être brisée. En effet, tant qu'ils ne sont **82 b**
pas nirvânés, ils restent encore munis des cinq agrégats *(skandha)*, des douze bases de la connaissance *(āyatana)* et des dix-huit éléments de l'existence *(dhātu)*.

Réponse. — Ceci n'est pas une difficulté, car ici, en signalant

[1] Voir Kośa, V, p. 81-84.

l'effet [la suppression de l'existence], on entend parler de la cause [la suppression des entraves].

Bien que le Buddha ait dit : « Le généreux donateur *(dānapati)*, en donnant de la nourriture, donne cinq choses : la vie *(āyus-)*, la couleur *(varṇa)*, la force *(bala)*, le plaisir *(sukha)* et l'intelligence *(pratibhāna)* »[1], la nourriture ne donne pas nécessairement ces cinq choses : il y a des hommes bien nourris et qui meurent, d'autres qui sont insuffisamment alimentés et qui vivent quand même. [Normalement] la nourriture est la cause des cinq avantages donnés, c'est pourquoi le Buddha a dit qu'en donnant de la nourriture on donne cinq choses. Un stance dit :

> Supprimez toute nourriture, la mort est certaine,
> Mais, quand on se nourrit, la mort reste toujours possible.
> C'est pourquoi le Buddha a dit :
> Donner de la nourriture, c'est donner cinq choses.

Ainsi encore un homme peut « manger cent livres d'or » : bien que l'or ne soit pas comestible, l'or [par son pouvoir d'achat] est la cause de la nourriture, c'est pourquoi on dit : « manger de l'or ».

Le Buddha a dit encore que la femme est la souillure de la moralité *(śīlamala)*. En réalité, la femme n'est pas la souillure de la moralité, mais elle est la cause *(hetu)* de la souillure de la moralité ; c'est pourquoi il dit qu'elle est la souillure de la moralité.

Si un homme tombe de haut, avant même qu'il ne soit à terre, on dit qu'il est mort. Bien qu'il ne soit pas mort [au moment où il tombe], on sait qu'il mourra ; c'est pourquoi on dit qu'il est mort.

De même lorsque les Arhat ont brisé leurs entraves *(saṃyojana)*, on sait que leur existence *(bhava)*, elle aussi, sera nécessairement brisée. C'est pourquoi on dit qu'ils ont brisé complètement les entraves de l'existence *(parikṣīṇabhavasaṃyojana)*.

(11) SAMYAGĀJÑĀSUVIMUKTA.

Sūtra : Ils étaient bien délivrés par la science parfaite.

Śāstra : Cf. le brahmacārin *Mo kien t'i* (Mākandika). Ses disciples portaient son cadavre *(kuṇapa)* sur une litière *(khaṭvā)* et le pro-

[1] Aṅguttara, III, p. 42 : *Bhojanaṃ bhikkhave dadamāno dāyako paṭiggāhakānaṃ pañca ṭhānāni deti. Katamāni pañca ? Āyuṃ deti, vaṇṇaṃ deti, sukhaṃ deti, balaṃ deti, paṭibhānaṃ deti.* — Version chinoise dans Tseng yi a han, T 125, k. 24, p. 681 a-b ; Che che hou wou fou pao king, T 132, tome II, p. 854 c.

menaient dans la ville *(nagara)* et au marché *(haṭṭa)*, à travers la foule, en proclamant : « Ceux qui contemplent de leurs yeux le cadavre de Mākandika obtiendront tous le chemin de la pureté *(viśuddhimārga)*, à *fortiori* ceux qui le vénèrent *(vandanti)* et l'honorent *(pūjayanti)* ». Beaucoup d'hommes croyaient en leur parole [1]. Les Bhikṣu l'ayant appris, s'adressèrent au Buddha : « Bhagavat, qu'en est-il de cette affaire ? » Le Buddha répondit par ces stances :

Chercher la pureté dans la contemplation d'un vil personnage,
Ce n'est ni le savoir ni le Chemin véritable.
Quand les entraves et les passions remplissent l'esprit,
Comment, par un seul regard, trouverait-on le Chemin pur ?

S'il suffisait d'un regard pour obtenir la pureté,
A quoi serviraient la sagesse et le trésor des qualités ?
C'est la sagesse et les qualités qui mènent à la pureté ;
Chercher la pureté par un regard n'est pas raisonnable.

C'est pourquoi on dit que les Arhat sont bien délivrés par la science parfaite *(samyagājñā)*.

POURQUOI LES ARHAT ENTOURENT LE BUDDHA.

Question. — Les Arhat qui ont fait ce qu'ils avaient à faire *(kṛtakṛtya)*, ne devraient plus rechercher de société. Pourquoi alors est-ce toujours à côté du Buddha, et non pas ailleurs, qu'ils sauvent les êtres ?

Réponse. — 1. Si tous les êtres des dix régions, sans exception, doivent honorer le Buddha, les Arhat, par reconnaissance pour les bienfaits reçus, doivent l'honorer doublement. Comment cela ?
Ces Arhat ont reçu du Buddha des qualités immenses *(apramāṇaguṇa)* : le savoir *(jñāna)*, la destruction des entraves *(saṃyojana-* 82 c

[1] L'Aṅguttara, III, p. 276-277, a une liste de dix ordres religieux contemporains du Buddha : Ājivika, Nigaṇṭha, Muṇḍasāvaka, Jaṭilaka, Paribbājaka, Māgaṇḍika, Tedaṇḍika, Aviruddhaka, Gotamaka et Devadhammika. T. W. Rhys Davids a étudié cette liste et est parvenu à identifier la plupart de ces congrégations *(Dialogues of the Buddha*, I, p. 220-221 ; *Buddhist India*, p. 145). Concernant les Māgaṇḍika, il dit : « This name is probably derived from the name of the founder of a corporate body. But all their records have perished, and we know nothing of them otherwise ». Le présent passage du Mppś nous apprend que ces Māgaṇḍika, dont on ignorait tout, sont les disciples du brahmacārin Mākandika qui promenaient le cadavre de leur maître et promettaient le salut à ceux qui le contemplaient.

cheda), le progrès dans l'esprit de foi *(śraddhācittabahulīkāra)*. C'est pourquoi ces très vertueux Arhat se tiennent près du Buddha pour goûter auprès de lui la saveur bienheureuse des qualités *(guṇasukharasa)*, l'honorer *(pūjayati)*, le servir *(satkaroti)* et reconnaître ses bienfaits. Parce qu'ils entourent le Buddha, leurs qualités bouddhiques progressent. — Les Brahmakāyikadeva entourent Brahmā devarāja, les Trāyastriṃśadeva entourent Śakra devendra, les Asura entourent leur roi Vaiśramaṇa, les roitelets entourent le noble roi Cakravartin, les malades et les convalescents entourent le grand médecin *(māhavaidya)* ; de même les Arhat se tiennent près du Buddha et, parce qu'ils l'entourent et qu'ils l'honorent, leurs qualités bouddhiques progressent.

Question. — Les Arhat qui ont fait ce qu'ils avaient à faire *(kṛtakṛtya)* et assuré leur intérêt personnel *(anuprāptasvakārtha)*, n'ont plus besoin d'écouter la loi. Pourquoi alors le Buddha est-il accompagné de cinq mille Arhat quand il prêche la Prajñāpāramitā ?

Réponse. — Bien que les Arhat aient fait ce qu'ils avaient à faire, le Buddha veut les éprouver avec la doctrine de la profonde sagesse *(gambhīraprajñā)*. C'est ainsi que : « Le Buddha dit à Śāriputra [1] :

— Dans le *Po lo yen king* (Pārāyaṇa), dans la question d'*A k'i t'o* (Ajitapañhe), il est dit (Suttanipāta, v. 1038) :

Il y a toutes sortes d'aspirants *(śaikṣa)*,
Et des hommes qui ont éprouvé la Vérité *(saṃkhyātadharma)*.
La doctrine pratiquée par ces gens,
Je voudrais que tu me la dises exactement.

D'abord qu'est-ce qu'un aspirant *(śaikṣa)* et qu'est-ce qu'un homme qui a éprouvé la vérité *(saṃkhyātadharma)* ?

[1] Extrait du *Bhūtasutta* du Saṃyutta, II, p. 47 sq (tr. Rh. D., *Kindred Sayings*, II, p. 36 ; tr. Geiger, II, p. 69 sq.) ; traduction chinoise dans Tsa a han, T 99 (n° 345), k. 14, p. 95 b-c :

Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Sāvatthiyaṃ viharati. Tatra kho Bhagavā āyasmantaṃ Sāriputtam āmantesi. Vuttam idaṃ Sāriputta Pārāyaṇe Ajitapañhe :

Ye ca saṃkhātadhammāse || *ye ca sekhā puthū idha* ||
Tesaṃ me nipako iriyaṃ || *puṭṭho pabrūhi mārisa* ||

Imassa kho Sāriputta saṅkhittena bhāsitassa kathaṃ vitthārena attho daṭṭhabbo ti. Evaṃ vutte ayasmā Sāriputto tuṇhī ahosi...

La stance du Pārāyaṇa expliquée dans le sūtra est tirée du Suttanipāta, v. 1038. Elle est également citée dans le Nettipakaraṇa, p. 17, et les Jātaka, IV, p. 266.

Mais Śāriputra garda le silence. Trois fois le Buddha lui posa la même question, trois fois Śāriputra garda le silence. Alors le Buddha, pour indiquer la réponse correcte, dit à Śāriputra :

— Ce qui est né *(bhūtam idam)*...

Śāriputra continua :

— Bhagavat, ce qui est né... ce qui est né doit aussi périr *(yad bhūtaṃ tad nirodhadharman iti)*. Celui qui pratique ainsi la doctrine de la naissance [et de la destruction] des Conditionnés *(saṃskṛta)* est nommé Śaikṣa. Mais celui qui, par sagesse *(prajñā)*, a trouvé la doctrine de la non-production des choses *(anutpādadharma)* est nommé Saṃkhyātadharma ». Ce sūtra devrait être cité au long ici.

2. En outre les Arhat se tiennent près du Buddha et entendent sa loi, parce que ceux qui n'ont pas encore obtenu les extases impures ou pures *(sāsravānāsravasamādhi)* veulent les obtenir, et que ceux qui les ont déjà obtenues veulent les approfondir.

3. En outre, [les Arhat entourent le Buddha] pour jouir du bonheur de sa présence *(abhimukhatāsukha)*. Ainsi, dans le *Nan t'o kia king* (Nandakasūtra [1]), il est dit : « Pour le moment, j'écoute la loi ».

4. En outre, les Arhat qui se tiennent près du Buddha ne se rassasient pas d'entendre sa loi. Ainsi dans le *P'i lou t'i kia king* (Pilotikasūtra), Śāriputra dit à Pilotika [2] : « Dans ma loi, on ne se rassasie pas d'écouter la doctrine ». **83 a**

5. En outre, si le Buddha, le Grand Maître *(mahāśāstṛ)* lui-même, écoute attentivement *(ekacittena)* la loi prêchée par ses disciples, il ne faut pas demander pourquoi les Arhat, tout parfaits *(kṛtakṛtya)* qu'ils soient, écoutent à leur tour la loi [prêchée par le Buddha]. Si un homme rassasié, quand il trouve une nourriture exquise, se remet à manger, comment un homme affamé pourrait-il

[1] Il s'agit probablement du *Nandakasutta* du Saṃyutta, V, p. 389-390 ; Tsa a han, T 99 (nº 833), k. 30, p. 213 c-214 a : Nandaka, ministre des Licchavi, écoutait un sermon du Buddha dans la Kūṭāgāraśālā de Vaiśālī quand on vint lui annoncer que son bain était prêt. Il répondit : « Assez de ce bain extérieur ! Je me contenterai de ce bain intérieur qu'est la complaisance dans le Bienheureux » *(alaṃ dāni etena bāhirena nahānena alam idam ajjhattaṃ nahānaṃ bhavissati yad idaṃ Bhagavati pasādo)*.

[2] Le parivrājaka Pilotika était un partisan déclaré du Buddha. Il intervient dans le *Cullahatthipadopamasutta* : Majjhima, I, p. 175 ; Tchong a han, T 26 (nº 146), k. 36, p. 656 a.

ne pas en manger ? C'est pourquoi les Arhat, bien qu'ils aient fait ce qu'ils avaient à faire *(kṛtakṛtya)*, se tiennent toujours auprès du Buddha pour entendre sa loi.

6. Enfin, le Buddha réside *(viharati)* dans l'état de délivrance *(vimuktidharma)*, et les Arhat également. Munis de ces Dharma de résidence *(vihāradharmasaṃprayukta)*, ils s'entourent *(parivṛṇvanti)* et s'ornent *(alaṃkurvanti)* mutuellement. Ainsi, il est dit dans le *Tchan t'an p'i yu king* (Candanopamasūtra) [1] :

« S'il y a un bois de Candana (santal), les Eraṇḍa (ricin) l'entourent ; s'il y a un bois d'Eraṇḍa, les Candana l'entourent. S'il y a des Candana, les Candana passent pour la forêt ; s'il y a des Eraṇḍa, les Eraṇḍa servent d'entourage *(parivāra)* » [2]. Il en va de même pour le Buddha et les Arhat. Le Buddha réside *(viharati)* dans les bons Dharma *(kuśaladharma)* et la délivrance *(vimukti)*. Les Arhat également. Munis des Dharma de résidence *(vihāradharmasamanvāgata)*, ils s'entourent et s'ornent mutuellement. Le Buddha s'entoure de la grande assemblée *(mahāsaṃgha)* comme le Sumeru, roi des montagnes, est entouré de dix montagnes précieuses, comme le roi des éléphants blancs en rut *(pāṇḍaragandhahastin)* est entouré d'éléphants blancs en rut, comme le roi des lions *(siṃha)* est entouré de lions. De même le Buddha, qui est un champ de mérite *(puṇyakṣetra)* insurpassé dans le monde *(lokānuttara)*, est entouré et accompagné de ses disciples.

Pourquoi Ānanda n'est pas Arhat.

Sūtra : A l'exception d'Ānanda qui, étant au rang des Śaikṣa, était [seulement] entré dans le courant *(ekapudgalaṃ sthāpayitvā yad utāyuṣmantam Ānandaṃ śaikṣaṃ srotaāpannam)*.

Śāstra : Question. — Pourquoi dit-il : à l'exception d'Ānanda ?

Réponse. — Parce qu'Ānanda ne fait pas partie des Arhat dont

[1] Il existe un *Tchan t'an chou king* (Candanasūtra), T 805, tome XVII, p. 750, traduit par un auteur anonyme sous la dynastie des Han orientaux (an. 25-220), mais la phrase citée ici ne s'y trouve pas.

[2] Comparaison obscure qui tend à montrer comment le Buddha et les Arhat, sans distinction de rang, s'assemblent autour des bons Dharma comme les Candana et les Eraṇḍa s'assemblent dans la forêt. Cf. le Sūtrālaṃkāra, tr. Huber, p. 26 : « Dans la grande forêt épaisse, il pousse des Campaka et des Eraṇḍa ; bien que comme arbres ils soient inégaux de taille, comme membres de la forêt ils sont égaux. De même parmi les religieux, vieux ou jeunes, il ne convient pas de faire des distinctions ».

on vient de faire l'éloge ci-dessus. Comment cela ? Il est au rang des Śaikṣa et n'a pas encore éliminé le désir (*vītarāga*).

Question. — Le vénérable Ānanda est le troisième patriarche (*ācārya*), chef régulier de la grande assemblée [1] ; il a planté, durant d'innombrables Kalpa, les semences du Nirvāṇa (*nirvāṇabīja*) ; il se tient toujours près du Buddha ; il est le gardien des Corbeilles de la loi (*dharmapiṭakadhara*). Comment ce vénérable, aux facultés aiguisées (*tīkṣṇendriya*), a-t-il pu arriver jusqu'à maintenant sans avoir éliminé le désir et n'est-il encore que Śaikṣa ?

Réponse. — 1. Le vénérable Ānanda, dès les origines, avait fait le vœu (*praṇidhāna*) suivant : « Je veux être le premier (*agra*) de ceux qui ont beaucoup entendu (*bahuśruta*) » [2]. [Par contre], à cause de leurs Dharma de Buddha, les Arhat qui ont fait ce qu'ils avaient à faire (*kṛtakṛtya*) ne peuvent plus servir ni honorer personne. Ayant accompli, dans la loi bouddhique, la grande affaire, [à savoir] la destruction des passions (*kleśaprahāṇa*), ils restent assis avec le Buddha sur la litière de la délivrance (*vimuktikhaṭvā*).

2. En outre, chez le sthavira Ānanda qui a écouté, retenu, récité et médité toutes sortes de sūtra [3], la sagesse (*prajñā*) est vaste, tandis que la concentration de pensée (*cittasaṃgraha*) est médiocre. Or il faut ces deux qualités (*guṇa*) à la fois pour pouvoir obtenir l'état [d'Arhat qui consiste dans] la destruction des impuretés (*āsravakṣaya*). C'est ainsi que le sthavira Ānanda n'est [encore] que Śaikṣa et entré dans le courant.

3. En outre, par amour pour le service du Bhagavat, Ānanda était son serviteur (*upasthāyaka*) [4] et il se disait : « Si je prenais trop tôt l'état qui comporte la destruction des impuretés (*āsravakṣaya*), je m'éloignerais du Buddha et je ne pourrais plus être son **83 b**
serviteur ». C'est pourquoi Ānanda, qui aurait pu devenir Arhat, avait décidé de ne pas assumer cet état.

[1] Śākyamuni, avant sa mort, a chargé Kāśyapa de veiller sur sa doctrine ; plus tard, Kāśyapa a transmis la Loi à Ānanda. Sur les patriarches, voir PRZYLUSKI, *Aśoka*, ch. II, p. 44-53.

[2] D'après l'Aṅguttara, I, p. 24, et les récits du Premier concile (PRZYLUSKI, *Concile*, p. 39, 210, 225, 229), Ānanda passe pour être le premier de ceux qui ont beaucoup entendu.

[3] Dépositaire des paroles sacrées, Ānanda a reçu et retient la totalité des sūtra (cf. PRZYLUSKI, *Concile*, p. 39-40) ; selon les Theragāthā, v. 1024, p. 92, il aurait appris 82.000 *dhamma* (topiques) du Buddha lui-même et 2.000 de ses collègues.

[4] On a vu plus haut, p. 94, n. 1, en quelles circonstances Ānanda devint l'*upasthāyaka* du Buddha.

4. En outre, les [conditions] de lieu, de temps et de personnes n'étant pas réunies, où et comment pourrait-il compiler la loi ? Les mille Arhat [qui doivent constituer le concile] ne se trouvent pas sur le Gṛdhrakūṭaparvata, lieu fixé [pour le concile] ; le temps du décès de Bhagavat n'est pas encore arrivé ; le sthavira *P'o k'i tseu (Vṛjiputra)* n'est pas présent. C'est pourquoi le sthavira Ānanda ne détruit pas ses impuretés. Pour qu'Ānanda puisse les détruire [et ainsi participer au concile], trois conditions doivent être réunies : il faut que le Bhagavat ait disparu, que l'assemblée chargée de compiler la loi se soit réunie et que Vṛjiputra ait adressé [à Ānanda] les exhortations légales *(dharmāvavāda)* [1].

5. Enfin le vénérable Ānanda, par son dégoût *(saṃvega)* pour les choses du monde *(lokadharma)*, n'est en rien comparable aux autres hommes. De génération en génération, Ānanda est de lignée royale *(rājavaṃśa)* [2]; sa beauté *(saundarya)* est incomparable *(anupama)* et ses mérites *(puṇya)* sont immenses *(apramāṇa)*. Proche parent du Bhagavat, il accompagne toujours le Buddha en qualité de serviteur *(upasthāyaka)*. Il se disait forcément : « Je suis le serviteur du Buddha, je connais les précieuses Corbeilles de la loi *(dharmapiṭaka)*. Je ne crains pas de laisser échapper la

[1] C'est sur les exhortations de Vṛjiputra (Vajjiputta) qu'Ānanda, après le Nirvāṇa du Buddha, fit les efforts nécessaires pour devenir Arhat. Voir Sseu fen liu, T 1428, k. 54, p. 967 a ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 39, p. 406 a (comparer ROCKHILL, *Life*, p. 155) ; Kia chö kie king, T 2027, p. 6 b ; Légende d'Aśoka, dans T 2042, k. 4, p. 113 a ; T 2043, k. 6, p. 151 a. La stance d'exhortation adressée à Ānanda par Vṛjiputra est rapportée dans toutes ces sources avec quelques variantes. Sa rédaction pâlie nous est connue par la stance 119 du Theragāthā, p. 17 (tr. RH. D., *Brethren*, p. 106) :

Rukkhamūlagahanaṃ pasakkiya
nibbānaṃ hadayasmiṃ opiya
jhāya Gotama mā ca pamādo
kiṃ te biḷibiḷikā karissatīti.

On retrouve cette stance dans Saṃyutta, I, p. 199, où elle est adressée à Ānanda par une divinité de la forêt. Voir aussi les versions chinoises du Saṃyukta, T 99 (nº 1341), k. 50, p. 369 c ; T 100 (nº 361), k. 16, p. 491 b.

[2] Selon l'Apadāna, p. 53, Ānanda, aux cours de ses existences, fut roi cinquante-huit fois :

Aṭṭhapaññāsakkhatuñ ca cakkavatti bhavissati
padesarajjaṃ vipulaṃ mahiyā kārayissati.

En effet il apparaît comme roi dans toute une série de Jātaka dont on trouvera la liste dans MALALASEKERA, I, p. 267.

destruction des impuretés *(āsravakṣaya)* [quand le moment sera venu] ». Pour ce motif, il n'était pas très pressé [de devenir Arhat].

Origine du nom d'Ānanda.

Question. — Quelle est l'origine du nom d'Ānanda, le vénérable ? Provient-il d'une histoire ancienne *(purāṇa)*, est-ce un nom donné par ses parents, repose-t-il sur de [bonnes] raisons ?

Réponse. — Ce nom provient d'une histoire ancienne ; il a été donné aussi par les parents, et il repose sur de bonnes raisons.

1. Comment ce nom provient-il d'une histoire ancienne ?

a. L'[actuel] buddha *Che kia wen* (Śākyamuni), dans une de ses existences antérieures, était un potier *(kumbhakāra)* nommé *Ta kouang ming* (Prabhāsa). En ce même temps, il y avait un Buddha nommé Śākyamuni ; ses disciples s'appelaient *Chö li fou* (Śāriputra), *Mou k'ien lien* (Maudgalyāyana) et *A nan* (Ānanda) [1]. Le Buddha et ses disciples se rendirent dans la maison du potier pour y passer la nuit. En cette occasion le potier donna trois choses : un siège de paille *(tṛṇāsana)*, une lampe *(dīpa)* et du sirop de miel *(madhumaireya)* et en fit cadeau au Buddha et à la communauté des moines *(bhikṣusaṃgha)* [2]. Il fit alors le vœu *(praṇidhi)* suivant : « Plus tard, après cinq générations mauvaises de vieillesse *(jarā)*, de maladie *(vyādhi)* et de mort *(maraṇa)*, je serai Buddha. Je m'appellerai Śākyamuni comme le Buddha actuel et mes disciples porteront le nom des disciples actuels du Buddha ». En vertu de ce vœu du Buddha, [notre héros] est nommé Ānanda.

[1] Selon la Vibhāṣā, T 1545, k. 177, p. 892 a, et le Kośa, IV, p. 228, l'ancien Śākyamuni fut le premier Buddha que vénéra l'actuel Śākyamuni. — A cette époque, ce dernier était un potier du nom de Prabhāsa, cf. Kośavyākyā, p. 432 : *Prabhāsanāmnā kuṃbhakārakumārabhūtenāsukhodakābhyaṅgaparicaryābhir upasthānaṃ kṛtvādyaṃ praṇidhānaṃ kṛtam.* — Le Mahāvastu, I, p. 47, connaît aussi un Buddha Śākyamuni qui vécut il y a un nombre infini de périodes incalculables, lui aussi originaire de Kapilavastu, et qui reçut l'aumône de l'actuel Śākyamuni, alors un marchand *(śreṣṭhin)*.

[2] Pour plus de détails, voir le k. 12, p 150 b : « Le buddha Śākyamuni, lors de sa première Production de Pensée *(prathamacittotpāda)*, était roi d'un grand pays sous le nom de *Kouang Ming* (Prabhāsa) ; il rechercha l'état de Buddha et pratiqua le don. Quand il revint à l'existence, il fut le potier qui donna à un autre buddha Śākyamuni et à son Saṃgha des ustensiles de bain et un sirop de miel. Puis, lorsqu'il revint à l'existence, il fut la femme d'un grand Śreṣṭhin qui offrit une lampe au buddha *Kiao tch'en jo* (Kauṇḍinya). Tout cela, c'est ce qu'on appelle les dons inférieurs du bodhisattva ».

b. De plus, Ānanda, de génération en génération, avait fait le vœu *(praṇidhi)* suivant : « Parmi les disciples du Buddha Śākyamuni, je serai le premier de ceux qui ont beaucoup entendu *(bahuśrutānām agraḥ)*, sous le nom d'Ānanda ».

c. Enfin, Ānanda, de génération en génération, avait par sa vertu de patience *(kṣāntipāramitā)* expulsé toute haine *(dveṣa)* ; c'est pourquoi il renaissait toujours plus beau *(sundara)*. Ses parents, à cause de cette beauté qui réjouissait tous ceux qui la voyaient, le nommèrent Ānanda qui, en langue des Ts'in, signifie « Joie ».

Tel était son nom d'après les histoires anciennes.

2. Pourquoi ses parents l'ont-ils nommé Ānanda ?

Il y avait autrefois un roi de la race solaire *(ādityagotra)* nommé *Che tseu kia* (Siṃhahanu). Ce roi eut quatre fils : 1. *Tsing fan* (Śuddhodana), 2. *Po fan* (Śuklodana), 3. *Hou fan* (Droṇodana), 4. *Kan lou fan* (Amṛtodana). — Il eut aussi une fille nommée *Kan lou wei* (Amṛtārasa) [1].

Le roi Śuddhodana eut deux fils : 1. *Fo*, le Buddha, 2. *Nan t'o* (Nanda) [2].

83 c Le roi Śuklodana eut deux fils : 1. *Po t'i* (Bhadrika), 2. *T'i cha* (Tiṣya).

Le roi Droṇodana eut deux fils : 1. *T'i p'o ta to* (Devadatta), 2. *A nan* (Ānanda).

Le roi Amṛtodana eut deux fils : 1. *Mo ho nan* (Mahānāman), 2. *A ni lou t'eou* (Aniruddha).

[1] Le Mppś adopte ici la généalogie du Mahāvastu, I, p. 352.13, 355.19 : *Rājño Siṃhahanusya Śākyarājño catvāri putrā dārikā ca ekā Śuddhodano Śuklodano Dhautodano Amṛtodano Amitā ca dārikā.* — Le Fo pen hing tsi king, T 190, k. 5, p. 676 a, contient les mêmes renseignements. — Par contre, le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 2, p. 105 a ; ROCKHILL, *Life*, p. 13) attribue à Siṃhahanu quatre fils et quatre filles : Śuddhodana, Śuklodana, Droṇodana, Amṛtodana, Śuddhā, Śuklā, Droṇā, Amṛtā. — Selon les chroniques singhalaises (Dīpavaṃsa, III, 45, p. 29 ; Mahāvaṃsa, II, 20, p. 14), Sīhahanu eut cinq fils et deux filles : Suddhodana, Dhotodana, Sakkodana, Sukkodana, Amitodana, Amitā, Pamitā. — La plus grande fantaisie caractérise la généalogie proposée par le Che eul yeou king, T 195, p. 146 c.

[2] Śuddhodana eut deux épouses principales : Māyā qui enfanta le Buddha et Mahāprajāpatī qui mit au monde Nanda.

Quant à sa fille, Amṛtārasa, elle eut un fils nommé *Che p'o lo* (Dānapāla)[1].

Alors le bodhisattva *Si ta t'o* (Siddhārtha) grandit peu à peu ; renonçant à l'état de roi Cakravartin, il quitte la maison *(pravrajita)* au milieu de la nuit, et se rend dans le pays de *Ngeou leou pi lo* (Uruvilvā), sur les bords de la rivière *Ni lien chan* (Nairañjanā) où il pratique l'ascèse *(duṣkaracaryā)* durant six années. Mais le roi Śuddhodana qui aime son fils, envoie régulièrement un messager pour l'interroger et prendre de ses nouvelles :

« Mon fils a-t-il obtenu le Chemin *(mārga)* ? N'est-il pas malade, n'est-il pas mort ? [2] »

Le messager revint dire au roi : « Le bodhisattva n'a plus que la peau, les os et les nerfs pour tenir ensemble. Il est extrêmement faible. Aujourd'hui ou demain, il ne tiendra plus ». A ces mots, le roi éprouve une grande tristesse ; il plonge dans un océan de douleur : « Mon fils a renoncé à devenir un roi Cakravartin, et voici qu'il ne parvient pas à devenir Buddha. Va-t-il donc dépérir et mourir sans avoir rien obtenu ? » C'est ainsi que le roi se désolait et se chagrinait.

Mais le bodhisattva, renonçant à l'ascèse, mangea la soupe de lait *(pāyasa)* aux cent saveurs [3], et son corps reprit de l'embonpoint. S'étant baigné dans l'eau de la Nairañjanā, il arrive sous

[1] Il faut rapprocher cette généalogie de celle du Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1450, k. 2, p. 105 a :

Śuddhodana eut deux fils : le Bhagavat et Nanda.
Śuklodana eut deux fils : Tiṣya et Bhadrika.
Droṇodana eut deux fils : Mahānāman et Aniruddha.
Amṛtodana eut deux fils : Ānanda et Devadatta.
Śuddhā eut un fils : Suprabuddha.
Śuklā eut un fils : Mallika.
Droṇā eut un fils : Cheng li.
Amṛtā eut un fils : Mahābala.

[2] On sait par le Mahāvastu, II, p. 207-209, et le Dulva (ROCKHILL, *Life*, p. 28-29) que Śuddhodana dépêchait chaque jour des messagers auprès de son fils pour prendre de ses nouvelles.

[3] Il s'agit de la soupe au lait qui lui fut offerte par une ou plusieurs jeunes filles du village de Senāpati ou Senāni. Plusieurs textes ne mentionnent qu'une jeune fille : Sujātā(Nidānakathā, p. 68 ; Dhammapadaṭṭha, I, p. 86 ; Mahāvastu, II, p. 205-206) ou Nandabalā (Buddhacarita, XII, v. 109 ; T 189, k. 8, p. 639). — Dans d'autres sources, l'offrande est faite par deux jeunes filles, Nandā et Nandabalā (T 184, k. 2, p. 469 c-470 a ; T 190, k. 25, p. 770 c ; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 5, p. 121 c ; ROCKHILL, *Life*, p. 30 ; Divyāvadāna, p. 392). — Dans le Lalitavistara, p. 267 sq., Sujātā est suivie de neuf compagnes.

l'arbre de la Bodhi, s'assied sur le siège du diamant *(vajrāsana)* et prononce le serment suivant : « Je resterai assis les jambes croisées jusqu'à ce que j'aie réalisé l'omniscience ; avant d'avoir atteint l'omniscience, je ne me lèverai pas de ce siège » [1].

Alors le roi Māra, à la tête d'une troupe de dix-huit koṭi de guerriers, se rend auprès du Bodhisattva et ose conjurer sa perte. Mais le bodhisattva, par la force de sa sagesse *(prajñābala)*, détruisit l'armée de Māra. Māra se retire vaincu en se disant : « Puisque le bodhisattva est invincible, je vais tourmenter son père ». Il se rend auprès du roi Śuddhodana et lui dit avec ruse : « Ton fils est mort aujourd'hui dans la seconde partie de la nuit *(paścime yāme)* [2]. A ces mots, le roi frappé de douleur, s'écroula sur son lit : On eût dit un poisson sur du sable chaud [3]. En pleurant misérablement il dit cette stance :

> Ajita a menti [dans ses prédictions],
> Les bons augures non plus ne se sont pas vérifiés.
> [Mon fils] avait le nom propice de Siddhārtha,
> Mais aucun de ses buts ne s'est réalisé.

Alors la divinité de l'arbre de l'Éveil *(bodhivṛkṣadevatā)*, nommée *Ta houan hi* (Ānanda ?) [4], tenant une fleur céleste de Mandara, s'approche du roi Śuddhodana et lui dit cette stance :

[1] Les termes de ce serment sont rapportés dans plusieurs sources : — Nidānakathā, p. 71 : *Kāmaṃ taco ca nahāru ca aṭṭhi ca avasussatu, upasussatu sarīre maṃsalohitaṃ, na tv eva sammāsambodhiṃ appatvā imaṃ pallaṃkaṃ bhindissāmi.* — Buddhacarita, XII, v. 120 : *Bhinadmi tāvad bhuvi naitad āsanaṃ, na yāmi yāvat kṛtakṛtyatām.* — Lalitavistara, p. 289 : *Ihāsane suṣyatu me śarīraṃ tvagasthimāṃsaṃ pralayaṃ ca yātu, aprāpya bodhiṃ bahukalpadurlabhāṃ naivāsanāt kāyam ataś caliṣyate.* — Le serment n'est pas mentionné dans l'*Ariyapariyesanasutta* (Majjhima, I, p. 160-175), où Śākyamuni relate lui-même les efforts qu'il a accomplis pour arriver à l'illumination ; par contre, on le retrouve dans le sūtra correspondant du Tchong a han, T 26 (nº 204), k. 56, p. 777 a 12.

[2] Il est raconté dans le Mahāvastu, II, p. 207-209, et la Nidānakathā, p. 67, que les messagers (ou les dieux), voyant le Bodhisattva plongé dans la méditation *āsphānaka* et ne respirant plus, le crurent mort et annoncèrent sa fin à Śuddhodana. Mais le roi refusa d'y croire. — Le Mppś représente ici une tradition différente.

[3] Même comparaison dans l'Udānavarga sanskrit, p. 10, qui compare les malheureux à des poissons bouillis dans l'eau chaude *(matsyā ivātīva vipacyamānāḥ)*.

[4] Dans la P'i p'o cha, T 1545, k. 125, p. 655 b, la divinité de l'arbre de la Bodhi se nomme *Ti yu* (Satyavāc ?) ; elle séduit le roi Puṣyamitra qui persécutait le Bouddhisme. — Dans le Lalitavistara, p. 278, les *bodhivṛkṣadevatā* sont au nombre

Ton fils a obtenu le Chemin, 84 a
Il a dispersé l'armée de Māra,
Son éclat est pareil au lever du soleil,
Il illumine les dix régions.

Le roi répondit : « Tantôt un dieu est venu me dire que mon fils

de quatre : Veṇu, Valgu, Sumanas et Ojāpati. On trouvera au même endroit une description détaillée de l'arbre de la Bodhi.

L'anecdote relatant comment Śuddhodana, trompé par Māra qui lui annonçait la mort de son fils, fut rassuré par une divinité, a un parallèle dans un passage du Vinaya des Mūlasarvāstivādin dont voici la traduction :

Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 5, p. 124 b-c : Lorsque Māra pāpimat fut vaincu par le Buddha, son arc s'échappa de ses mains et sa bannière tomba sur le sol ; son palais fut tout ébranlé. Le roi Māra, accompagné de 36 koṭi de guerriers, vexé et dépité, disparut. Il se rendit à Kapilavastu et dit à la foule : « Le bodhisattva Śākyamuni qui pratiquait l'ascèse *(duṣkaracaryā)* et s'était assis sur le siège de diamant *(vajrāsana)* sur une jonchée d'herbes, vient de mourir ». Le roi Śuddhodana, sa maison, ses ministres et ses fonctionnaires, entendant ces paroles, furent dans la consternation, comme si un feu les avait brûlés. Les habitants et les trois grandes reines *(devī)*, Gopikā, etc., au souvenir des qualités du Bodhisattva, s'affaissèrent lamentablement sur le sol ; on leur lava le visage et ils furent longtemps avant d'être ramenés à la vie. Ils pleuraient et suffoquaient sans pouvoir s'arrêter. Les serviteurs et les servantes les encourageaient et les stimulaient, mais leur désolation était sans borne. Alors la divinité Foi-pure *(Śuddhaśraddhā)*, voyant que Māra avait menti et sachant que le bodhisattva avait atteint le merveilleux savoir, éprouva une grande joie et déclara partout : « Vous devez savoir que Śākyamuni n'est pas mort, mais qu'il a atteint l'Anuttarasamyaksaṃbodhi ». Alors le roi Śuddhodana, sa suite et tous les habitants de Kapilavastu, apprenant cette nouvelle, bondirent de joie. Yaśodharā, apprenant que Bhagavat, le bodhisattva, avait atteint le savoir suprême, conçut une grande joie et mit au monde un fils. Le roi Droṇodana également eut un fils. A ce moment, il y avait une éclipse de lune ; le roi Śuddhodana, voyant cette aubaine, éprouva une grande joie ; son bonheur était à son comble. Il ordonna à la ville d'enlever les déblais, de laver le sol avec de l'eau parfumée de santal *(candana)*, de déposer des brûle-parfums aux carrefours et d'y brûler des parfums renommés, de suspendre dans les rues des bannières multicolores et de joncher le sol de fleurs fraîches. Aux quatre portes de la ville et dans les rues, il établit des dispensaires. A la porte orientale, des cadeaux furent réunis ; les Śramaṇa, les Brāhmaṇa, les Tīrthika, les Brahmacārin, ainsi que les pauvres, les orphelins et les nécessiteux vinrent y mendier et on leur donnait des cadeaux de toutes sortes. Il en fut de même à la porte méridionale, occidentale, septentrionale et dans les rues de la ville. Le roi réunit ses ministres pour donner un nom au fils né de Yaśodharā. Les servantes du harem voulaient d'abord lui donner le nom du roi, mais comme à la naissance de cet enfant, Rāhu cachait la lune, il convenait de l'appeler Rāhula. A son tour, le roi Droṇodana fit pour son fils les mêmes largesses que ci-dessus. Il réunit aussi sa parenté pour donner un nom à l'enfant. Il demanda à ses gens de quel nom on l'appellerait. Les parents répondirent : « Le jour de sa naissance les habitants de Kapilavastu étaient dans la joie *(ānanda)* ; on peut donc le nommer Ānanda ».

Le rapprochement de ce passage du Vinaya des Mūlasarvāstivādin avec les

était mort et, maintenant, tu viens m'apprendre qu'il a vaincu Māra et obtenu le Chemin. Ces deux nouvelles sont contradictoires ; qui pourrait les croire ? »

La divinité de l'arbre reprit : « C'est la vérité *(satya)*, ce n'est pas un mensonge *(mṛṣāvāda)*. Le dieu qui tantôt est venu te dire par ruse que ton fils était mort, c'est Māra : rempli de jalousie *(īrṣyā)* il venait pour t'attrister. Aujourd'hui tous les Deva et Nāga offrent [à ton fils] des fleurs *(puṣpa)* et des parfums *(gandha)* ; ils suspendent en l'air *(ākāśa)* des tissus de soie. Le corps de ton fils émet un éclat qui remplit le ciel et la terre ».

A ces mots, le roi fut délivré de toute sa tristesse ; il dit : « Bien que mon fils ait renoncé à devenir un roi Cakravartin, il est devenu aujourd'hui le roi qui fait tourner la roue de la loi *(dharmacakra-pravartaka)*. Il a sûrement obtenu un grand avantage et n'y a rien perdu ».

L'esprit du roi éprouvait une grande joie *(ānanda)*. A ce moment, arriva du palais du roi Droṇodana un messager qui vint dire au roi Śuddhodana : « Ton noble frère a eu un fils ». L'esprit du roi éprouva une grande joie *(ānanda)*. Il dit : « Ce jour nous est gran-

renseignements du Mppś pose une série de questions intéressantes concernant les parents et la date de naissance d'Ānanda et de Rāhula.

Il faut renoncer à savoir qui est le père d'Ānanda. Trois noms sont proposés : 1. Amṛtodana dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (T 1450, k. 2, p. 105 a), le Dulva (ROCKHILL, *Life*, p. 13, 32), le Che eul yeou king (T 195, p. 146 c), le Sumaṅgala, II, p. 492, et le Manoratha, I, p. 292. — 2. Droṇodana dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (T 1450, k. 5, p. 124 b-c) et le Mppś (T 1509, k. 3, p. 83 c). — 3. Śuklodana dans le Mahāvastu, III, p. 176.14.

Selon le Mppś et le passage du Vinaya des Mūlasarvāstivādin traduit dans la présente note, Ānanda serait né le jour où Śākyamuni parvint à l'illumination. — Par contre nous voyons Ānanda participer à l'Épreuve de l'habileté dans les arts (*Śilpasaṃdarśana*) lorsque Śākyamuni n'était encore qu'un adolescent : cf. Lalitavistara, p. 152 ; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 13, p. 710 b. — Selon certaines sources tardives, comme la biographie birmane (Bigandet, p. 43), Ānanda serait né le même jour que le Buddha (cf. KERN, *Histoire*, I, p. 28 ; *Manual*, p. 14) ; pourtant il n'est pas compris dans la liste des *coaetanei* du Buddha fournie par la Nidānakathā, p. 54.

Selon la Nidānakathā, p. 60, Rāhula naquit le jour où Śākyamuni, son père, quitta la maison, et le futur Buddha alla le caresser avant son départ (ibid., p. 62). Mais il est plus généralement admis que Yaśodharā conçut Rāhula peu de temps avant le départ du Buddha (Mahāvastu, II, p. 159 ; ROCKHILL, *Life*, p. 24), mais le mit au monde, six ans après seulement, le jour même où le Buddha parvint à l'illumination. Cf. Tsa pao tsang king, T 203 (n° 27), k. 10, p. 496 b (tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 136) ; Ken pen chouo ... p'o seng che, T 1450, k. 5, p. 124 c ; ROCKHILL, *Life*, p. 32 ; Ta tche tou louen, T 1509, k. 17, p. 182 b.

dement propice : c'est un jour de joie » et, s'adressant au messager ; « Ce garçon, dit-il, doit s'appeler Ānanda ».

C'est ainsi que ses parents l'appelèrent Ānanda.

3. Comment ce nom repose-t-il sur de bonnes raisons ?

Ānanda était beau *(abhirūpa)* et gracieux *(prāsādika)* comme un miroir *(ādarśa)* clair... Son corps était pur. Lorsque les femmes le voyaient, les mouvements de la passion *(kāmacitta)* s'agitaient en elles [1] ; c'est pourquoi le Buddha autorisait Ānanda à porter un voile sur les épaules *(aṃsavastra)* [2]. Comme il réjouissait l'esprit *(citta)* et les yeux *(cakṣus)* de tous ceux qui le voyaient, il était nommé Ānanda « Grande joie ».

A ce sujet, le *Tsao louen tchö tsan* (Śāstrakṛtstuti) dit :

Son visage est pareil à la pleine lune,
Son œil, à une fleur de lotus bleu,
L'eau de l'océan de la loi du Buddha
S'écoule dans la pensée d'Ānanda.

Il fait éprouver une grande joie
A l'esprit et aux yeux de ceux qui le voient.
Ceux qui viennent pour voir le Buddha,
Il les introduit sans manquer à l'étiquette [3].

Ainsi, bien qu'Ānanda eût pu obtenir l'état d'Arhat, il n'avait pas détruit ses impuretés, pour [continuer] à servir et à honorer le Buddha. A cause de ses grandes qualités *(guṇa)*, et bien qu'il ne fût pas lui-même Aśaikṣa, il résidait parmi les Aśaikṣa ; bien qu'il n'eût pas éliminé le désir, il résidait parmi ceux qui l'ont éliminé *(vītarāga)*. Aussi, comme parmi les cinq mille membres de l'Assemblée il n'est pas vraiment un Arhat, le texte dit que [tous étaient Arhat] sauf Ānanda.

[1] Lorsque les dames du palais furent invitées par Prasenajit à se choisir un prédicateur parmi les quatre-vingts disciples du Buddha, leur choix se porta unanimement sur Ānanda (Jātaka, I, p. 382).

[2] On sait que les moines bouddhistes avaient l'épaule droite découverte. Cf. FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, II, p. 270, qui tire argument du Sūtrālaṃkāra, tr. HUBER, p. 65-66.

[3] Ānanda ménageait des entrevues avec le Buddha et écartait au besoin les visiteurs indésirables. Cf. MALALASEKERA, I, p. 252.

CHAPITRE VII.

LES QUATRE ASSEMBLÉES

Sūtra : Le Buddha était encore accompagné de cinq cents Bhikṣuṇī (Nonnes), de cinq cents Upāsaka (Laïcs) et de cinq cents Upāsikā (Laïques) ; tous avaient vu les vérités saintes *(pañcamātrair bhikṣuṇīśatair upāsakair upāsikābhiś ca sārdhaṃ sarvair dṛṣṭāryasatyaiḥ)*.

Śāstra : Question. — Les Bhikṣu, eux, étaient cinq mille ; pour-
84 b quoi les trois autres assemblées *(saṃgha)* comptent-elles chacune cinq cents membres ?

Réponse. —Chez les femmes *(strī)* souvent la sagesse *(prajñā)* est courte *(hrasva)*, tandis que les passions *(kleśa)* et les souillures *(mala)* sont graves *(guru)*. Presque toujours à la recherche de la joie et du plaisir *(nandīrāga)* elles sont rarement capables de briser leurs entraves *(saṃyojana)* et d'obtenir la délivrance *(vimokṣa)*. Aussi le Buddha a-t-il dit : « Cette doctrine de la production en raison des causes *(pratītyasamutpāda)* est suprême *(parama)*, profonde *(gambhīra)* et difficile à saisir *(durlabha)*, mais la destruction de toutes les passions *(sarvakleśakṣaya)*, le renoncement *(vairāgya)* et l'obtention du Nirvāṇa *(nirvāṇādhigama)* sont encore plus difficiles à trouver *(durdṛśa)*. C'est pourquoi les femmes l'obtiennent plus rarement que les Bhikṣu ».

Les Upāsaka et les Upāsikā, ayant une famille, ont des pensées impures *(aśuddha)* ; incapables de détruire leurs impuretés *(āsrava)*, ils se contentent de saisir les quatre vérités saintes *(āryasatya)* et d'agir en aspirants *(śaikṣa)*. Ainsi une stance dit :

Le paon *(barhin, mayūra)*, malgré son corps splendide,
Ne peut voler aussi loin que le cygne *(haṃsa)*.
De même le laïc *(avadātavasana)*, malgré sa fortune et sa noblesse,
N'égale pas le religieux *(pravrajita)* dont les qualités sont éminentes.

Donc, bien que les Bhikṣuṇī aient quitté la maison *(pravrajita)* et renoncé aux activités du monde *(lokakarman)*, leur sagesse est courte. C'est pourquoi il n'y a ici [que] cinq cents Bhikṣuṇī qui ont atteint l'état d'Arhat *(arhatī)*. — Dans les deux assemblées laïques [Upāsaka et Upāsikā] qui habitent la maison et s'y occupent, ceux qui ont trouvé le Chemin sont rares (cf. la variante : *tö tao tchö chao)*. Chacune également compte cinq cents membres.

Question. — Pourquoi le sūtra ne fait-il pas l'éloge de ces trois communautés comme il a fait celui des cinq mille Arhat ?

Réponse. — Parce que l'éloge de la grande assemblée [des Bhikṣu] vaut également pour les autres. De plus, si on louait séparément les trois communautés, les hérétiques *(tīrthika)* demanderaient pourquoi on loue [spécialement] les Bhikṣuṇī et feraient des calomnies. Si on louait les laïcs, ils diraient que c'est pour les flatter. C'est pourquoi le sūtra ne les loue pas.

Question. — Dans d'autres Mahāyānasūtra, le Buddha est accompagné d'une grande assemblée de Bhikṣu comptant huit mille, soixante mille ou cent mille hommes. Or ce Mahāprajñāpāramitāsūtra est le plus important de tous les sūtra. Ainsi il est dit dans le *Tchou lei p'in* (Parīndanāparivarta)[1] : « Perdre les autres sūtra en entier est un péché *(āpatti)* léger, mais perdre un seul mot *(pada)* de la Prajñāpāramitā est un péché très grave ». On sait par là que la Prajñāpāramitā est le sūtra le plus important. A ce sūtra des plus importants il faudrait une assemblée des plus nombreuses ; pourquoi le nombre de ses auditeurs *(śrāvaka)* est-il si restreint et s'arrête-t-il à cinq mille Bhikṣu et à des groupes de Bhikṣuṇī, d'Upāsaka et d'Upāsikā de cinq cents membres chacun ?

Réponse. — 1. Si la foule des auditeurs est si restreinte, c'est que le sūtra est très profond *(gambhīra)* et difficile à sonder *(durvigāhya)*. De même, lorsqu'un roi *(rājan)* possède des joyaux *(ratna)* véritables, il ne le dit pas aux profanes *(pṛthagjana)*, mais l'annonce aux grands personnages, ses confidents. Lorsqu'un roi tient conseil, il délibère avec ses ministres, ses confidents et ses experts, mais ne laisse pas entrer les petits fonctionnaires.

2. En outre, les six mille cinq cents personnes [qui composent l'auditoire du Prajñāpāramitāsūtra][2] ont tous obtenu le Chemin ;

[1] Le Parīndanāparivarta ou Chapitre des dernières volontés, est le 90e et dernier chapitre de la Pañcaviṃśati, T 221, k. 20, p. 146 b-c ; T 223, k. 27, p. 423 c-424 a.

[2] A savoir 5.000 Bhikṣu, plus trois groupes de 500 personnes pour les trois autres assemblées.

bien qu'ils ne comprennent pas tous la profonde Prajñāpāramitā, ils sont à même d'y croire et d'acquérir la quadruple foi d'intelligence pure *(anāsrava avetyaprasāda)* [1]. Dans d'autres sūtra, les auditeurs *(śrāvaka)* sont plus nombreux, mais n'ont pas tous obtenu le Chemin.

84 c 3. Enfin, on a fait ci-dessus (p. 203) l'éloge des dix millions d'Arhat parmi lesquels on a choisi les cinq mille meilleurs. Il en fut de même pour les Bhikṣuṇī, les Upāsaka et les Upāsikā. Étant difficiles à trouver *(durlabha)*, ces « Victorieux » *(jina)* ne sont pas nombreux.

[1] La foi relative au Buddha, au Dharma, au Saṃgha et aux moralités chères aux Saints (cf. Kośa, VI, p. 292).

CHAPITRE VIII.

LES BODHISATTVA

PLACE DES BODHISATTVA DANS L'ASSEMBLÉE.

Sūtra: Le Buddha était encore accompagné de Bodhisattva Mahāsattva *(bodhisattvair mahāsattvaiś ca)*.

Śāstra : Question. — Si on suit l'ordre de tête, il faut placer en avant les Bodhisattva, puis les Bhikṣu, les Bhikṣuṇī, les Upāsaka et les Upāsikā, car les Bodhisattva viennent après le Buddha. Si on suit l'ordre de queue, il faut placer en avant les Upāsikā, puis les Upāsaka, les Bhikṣuṇī, les Bhikṣu et enfin les Bodhisattva. Pourquoi, ici, cite-t-on d'abord les Bhikṣu, puis les trois assemblées [Bhikṣuṇī, Upāsaka, Upāsikā], puis enfin seulement les Bodhisattva ?

Réponse. — 1. Bien que les Bodhisattva viennent après le Buddha, ils n'ont pas détruit toutes leurs passions *(kleśa)* ; c'est pourquoi on parle d'abord des Arhat. Chez les Arhat, la sagesse *(prajñā)* est petite, mais ils sont déjà mûris *(paripakva)* ; chez les Bodhisattva, la sagesse est riche, mais ils n'ont pas détruit leurs passions. C'est pourquoi on parle d'abord des Arhat.

Il y a deux sortes de lois bouddhiques : ésotérique *(abhisaṃdhidharma)* et exotérique *(prakāśitadharma)*. Dans l'exotérique, les Buddha, les Pratyekabuddha et les Arhat sont tous des champs **85 a**
de mérite *(puṇyakṣetra)*, parce que leurs passions *(kleśa)* sont détruites sans reste. Dans l'ésotérique, il est dit que les Bodhisattva ont obtenu l'Acquiescement à la doctrine de la non-production des choses *(anutpattikadharmakṣānti)*, que leurs passions sont détruites, qu'ils possèdent les six Supersavoirs *(abhijñā)* et travaillent au bien des êtres. C'est en se mettant au point de vue exotérique que le sūtra place les Arhat avant les Bodhisattva.

2. En outre, par la force des moyens salvifiques *(upāya)*, les

Bodhisattva se manifestent, entrent dans les cinq destinées *(gati)*, éprouvent les cinq désirs *(pañca kāmaguṇa)* en vue de la captation des êtres [1]. S'ils étaient placés au-dessus des Arhat, les dieux et les hommes en seraient troublés et pris de doute. C'est pourquoi ils sont mentionnés après les Arhat.

Question. — C'est la raison pour laquelle ils sont placés après les Arhat ; mais pourquoi sont-ils encore placés après les Upāsaka et les Upāsikā ?

Réponse. — 1. Bien que les quatre assemblées n'aient pas toutes détruit leurs impuretés *(kṣīṇāsrava)*, elles les détruiront sans tarder ; c'est pourquoi on les présente sous le nom d'Assemblée des auditeurs *(śrāvakasaṃgha)*.

Ranger les Bodhisattva parmi ces quatre assemblées serait incommode. Ainsi les Bhikṣuṇī, qui ont reçu d'innombrables règles disciplinaires *(saṃvara)* [2], devraient venir après les Bhikṣu, mais avant les novices *(śrāmaṇera)* ; cependant, comme le Buddha ne les a pas dotées du cérémonial, elles viennent après les novices. Il en est de même pour les Bodhisattva : ils devraient être mis en tête des trois classes de Śaikṣa, mais comme ce ne serait pas commode, ils sont cités en queue.

2. De plus, certains prétendent que, par leur sagesse *(prajñā)* et leurs qualités *(guṇa)*, les Bodhisattva surpassent les Arhat et les Pratyekabuddha et que pour cette raison ils sont cités à part.

Question. — Dans les sūtra des Śrāvaka [c.-à-d. du Petit Véhicule], on parle seulement de quatre assemblées. Pourquoi ajoute-t-on ici, à part, une assemblée de Bodhisattva ?

Réponse. — Il y a deux sortes de Chemins *(mārga)* : celui des Śrāvaka [Petit Véhicule] et celui des Bodhisattva [Grand Véhicule]. Les quatre assemblées — Bhikṣu, Bhikṣuṇī, Upāsaka et Upāsikā — forment le Chemin des Śrāvaka ; les Bodhisattva Mahāsattva forment le Chemin des Bodhisattva. Pour cette raison, dans les textes des Śrāvaka, au début des sūtra, on ne dit pas que le Buddha réside en tel ou tel endroit avec tel ou tel Bodhisattva, on dit seulement que le Buddha réside en tel ou tel endroit avec tel ou tel

[1] Pour le salut des êtres, les Bodhisattva assument diverses formes d'existence ; ils revêtent des corps fictifs *(nirmāṇakāya)* pour travailler au bien de tous. Voir les références dans Saṃgraha, p. 42*.

[2] Sur le règlement des religieuses, on consultera KERN, *Histoire*, II, p. 121-125 ; OLDENBERG, *Bouddha*, p. 415-419, et surtout l'étude comparative de E. WALDSCHMIDT, *Bruchstücke des Bhikṣuṇīprātimokṣa*, Leipzig, 1926.

Bhikṣu ; par exemple : « Le Buddha résidait à Vārāṇasī avec cinq Bhikṣu », « Le Buddha résidait dans le pays de Gayā avec mille Bhikṣu », « Le Buddha résidait à Śrāvastī avec cinq cents Bhikṣu ». C'est ainsi que tous leurs sūtra commencent ; jamais ils ne disent que le Buddha est accompagné de Bodhisattva en quelque nombre que ce soit.

Question. — Il y a deux sortes de Bodhisattva : ceux qui sont sortis du monde *(pravrajita)* et ceux qui restent dans le monde *(gṛhastha)*. Les Bodhisattva *gṛhastha* sont généralement cités parmi les Upāsaka et les Upāsikā ; les Bodhisattva *pravrajita* sont généralement cités parmi les Bhikṣu et les Bhikṣuṇī. Pourquoi, ici, le sūtra les cite-t-il à part ?

Réponse. — 1. Bien qu'ils soient généralement rangés dans les quatre assemblées, il convient de les citer à part. Pourquoi ? Parce que si les Bodhivattsa sont nécessairement inclus dans les quatre assemblées, les quatre assemblées ne comprennent pas nécessairement des Bodhisattva. Comment cela ? Elles comprennent des Śrāvaka, des Pratyekabuddha, des hommes qui cherchent à renaître chez les dieux, d'autres qui cherchent à jouir de leur vie : ces quatre sortes de personnes ne se rangent pas parmi les Bodhi- **85 b**
sattva. Pourquoi ? Parce qu'elles n'ont pas produit la pensée [de la Bodhi] ni souhaité d'être un jour Buddha.

2. En outre, les Bodhisattva ayant obtenu l'adhésion à la doctrine de la non-production des choses *(anutpattikadharmakṣānti)* ont supprimé tous ces noms et conventions *(sarvanāmasaṃketa)* qui caractérisent le Saṃsāra, et sont sortis du triple monde : ils ne se rangent [donc] pas au nombre des êtres *(sattva)*. Si les Śrāvaka qui sont devenus Arhat et sont nirvânés ne se rangent plus au nombre des êtres vivants *(sattva)*, que dire alors des Bodhisattva ? Ainsi dans le *Po lo yen* (Pārāyaṇa) aux Questions de *Yeou po che* (Upasīvaparipṛcchā) une stance dit : [1]

[1] Suttanipāta, V, 6 : Upasīvamāṇavapucchā, v. 1075-1076 :

Upasīva: *Atthangato so uda vā so na 'tthi*
udāhu ve sassatiyā arogo ?
tam me, muni, sādhu viyākarohi,
tathā hi te vidito esa dhammo.

Bhagavā : *Atthangatassa na pamāṇam atthi ;*
yena naṃ vajju taṃ tassa na 'tthi ;
sabbesu dhammesu samūhatesu,
smūhatā vādapathā pi sabbe ti.

Après la destruction *(nirodha)* est-il impossible de réapparaître?
Celui qui a disparu ne renaît-il pas ?
Une fois entré dans le Nirvāṇa, y demeure-t-on toujours ?
Que le Grand sage me dise la vérité !

— Le Buddha répondit :

Celui qui a disparu ne peut être défini ;
Il échappe aux causes et aux conditions *(hetupratyaya)*, aux noms et aux caractères *(nāmalakṣaṇa)*.
Il dépasse la voie de tout discours *(sarvavādapatha)* ;
En un instant il disparaît comme un feu qui s'éteint.

Si les Arhat ont supprimé tous les noms et conventions *(nāmasaṃketa)*, les Bodhisattva, à plus forte raison, peuvent détruire tous les Dharma. Ne les détruisent-ils point en connaissant leur vrai caractère *(bhūtalakṣaṇa)* et en acquérant le Corps de la loi *(dharmakāya)* ? C'est pourquoi le Mahāyāna, à côté des quatre assemblées, cite à part les Bodhisattva.

Question. — Pourquoi, au commencement des sūtra du Mahāyāna, parle-t-on de deux assemblées, Bodhisattva et Śrāvaka, tandis qu'au commencement des sūtra des Śrāvaka, on ne parle que de l'assemblée des Bhikṣu sans mentionner celle des Bodhisattva ?

Réponse. — 1. C'est afin de distinguer les deux Véhicules : le Véhicule des Buddha *(buddhayāna)* et le Véhicule des auditeurs *(śrāvakayāna)*. Le Śrāvakayāna est étroit *(hīna)*, le Buddhayāna est large *(vipula)* ; le Śrāvakayāna est celui de l'intérêt personnel *(svakārtha)*, de l'action pour soi, le Buddhayāna est celui du profit pour tous.

« Quand le saint a disparu, faut-il dire qu'il n'est plus, faut-il dire que, pour toujours, il est exempt de peine ? Explique-moi bien cela, ô sage, car cette chose t'est connue. — De celui qui a disparu, plus de mesure (il n'y a plus moyen de le connaître) ; il n'y a plus rien de lui par où on parlerait de lui ; tous les donnés qui le constituaient sont abolis ; abolis tous les chemins de la parole ».

La même idée est exprimée dans Saṃyutta, IV, p. 376-377 : « Le Saint ne peut plus être désigné comme étant matière, sensation, conscience, volition, connaissance : chez lui tous ces éléments sont supprimés *(pahīna)*, déracinés *(ucchinnamūla)*, réduits à l'état d'un tronc de palmier *(tālāvatthukata)*, réduits à néant *(anabhāvakata)*, rendus incapables de renaître plus tard *(āyatim anuppādakata)*. Il est profond *(gambhīra)*, incommensurable *(appameyya)*, insondable *(duppariyogāha)* comme le grand océan. On ne peut pas dire : il est, il n'est pas, il est et il n'est pas, ni il est ni il n'est pas ».

2. En outre, le Śrāvakayāna enseigne surtout la vacuité de l'être *(sattvaśūnyatā)* tandis que le Buddhayāna enseigne à la fois la vacuité de l'être *(sattvaśūnyatā)* et la vacuité des choses *(dharmaśūnyatā)*.

Telles sont toutes les différences qui distinguent les deux Voies. Les sūtra du Mahāyāna parlent de deux assemblées : Śrāvaka et Bodhisattva. Ainsi il est dit dans les *Tsan mo ho yen kie* (Mahāyānastotragāthā) :

Les adeptes du Mahāyāna
Peuvent donner toutes les joies ;
Ils font le bien par la vraie loi
Et font trouver le Chemin suprême.

Les adeptes du Mahāyāna
Ont compassion de tous ;
Ils donnent leurs têtes et leurs yeux
Et les sacrifient comme un fétu de paille.

Les adeptes du Mahāyāna
Observent les pures défenses *(śīla)*.
Tel le bœuf à la charrue qui aime sa queue,
Mais n'a pas souci de sa propre vie.

Les adeptes du Mahāyāna
Ont obtenu la patience *(kṣānti)* suprême.
Leur taillader le corps,
A leurs yeux, c'est couper de l'herbe.

Les adeptes du Mahāyāna **85 c**
Sont énergiques et infatigables.
Leur effort *(prayoga)* ne cesse jamais
Comme chez les navigateurs de haute mer.

Les adeptes du Mahāyāna
Cultivent d'innombrables Samādhi,
Les Abhijñā, l'Āryamārga et les Bala.
Ils ont obtenu les pures Vaśitā.

Les adeptes du Mahāyāna
Discernent les caractères des Dharma,
Ils ne détruisent pas la vraie sagesse
Quand ils en sont munis.

Leur savoir est inconcevable,
La force de leur compassion est immense.
Sans entrer dans des distinctions,
Ils considèrent de la même manière tous les Dharma.

Les voitures de l'âne, du cheval, du chameau ou de l'éléphant,
Quoique semblables, ne sont pas comparables ;
De même, le Véhicule des Bodhisattva diffère de celui des Śrāvaka :
Il est grand, l'autre est petit.

86 a La grande bienveillance *(maitrī)* est son essieu,
La sagesse *(prajñā)* est sa double roue,
L'énergie *(vīrya)* est son coursier,
La moralité *(śīla)* et les concentrations *(samādhi)* sont ses clous.

La patience *(kṣānti)* et la honte *(lajjā)* sont son blindage,
Les Dhāraṇī sont ses rênes.
Le Véhicule des Mahâyânistes
Peut tout traverser.

Question. — Au début des sūtra des Śrāvaka, on parle seulement de l'assemblée des Bhikṣu. Pourquoi, dans les sūtra du Mahāyāna, ne se contente-t-on pas de parler de l'assemblée des Bodhisattva ?

Réponse. — C'est que le Mahāyāna est large *(vipula)* et que tous les Véhicules, tous les Chemins y rentrent, tandis que le Véhicule des Śrāvaka est étroit et ne contient pas le Mahāyāna. Ainsi le Gange ne contient pas le grand océan parce qu'il est étroit, mais le grand océan peut recevoir tous les fleuves parce qu'il est vaste. Il en va de même pour le Mahāyāna. Une stance dit :

Le Mahāyāna est comme la mer,
Le Hīnayāna est comme l'eau contenue dans la foulée du bœuf *(gopada udakam)*
Le petit ne peut contenir le grand :
Cette comparaison s'applique ici [1].

[1] L'eau contenue dans la foulée du bœuf *(gopada udakam)* s'oppose aux eaux immenses de l'océan *(mahāsamudro 'parimitajaladharaḥ)* comme le plus petit s'oppose au plus grand. Cf. Aṅguttara, IV, p. 102 ; Milinda, p. 287 ; Saṃdhinirmocana, p. 207-208, Divyāvadāna, p. 397.

DÉFINITION DU BODHISATTVA [1].

Question. — Que signifient les mots *Bodhi* et *Sattva* ?

Réponse. — 1. *Bodhi*, c'est le chemin des Buddha *(buddhamārga)* ; *Sattva*, c'est soit un Être, soit une Grande Pensée [2]. Le Bodhisattva est l'Être qui veut obtenir la Pensée — indestructible *(aheya)* et infrangible *(acyuta)* comme une montagne de diamant *(vajraparvata)* — des qualités *(guṇa)* de la Voie des Buddha. Telle est cette Grande Pensée. Des stances disent :

Tous les attributs *(dharma)* de Buddha,
Sagesse *(prajñā)*, moralité *(śīla)* et concentration *(samādhi)*,
Qui sont profitables à tous,
Sont nommées Bodhi [3].

La Pensée inébranlable *(akṣobhya)*,
Capable d'accomplir avec patience les choses du Chemin,
Indestructible *(aheya)* et infrangible *(acyuta)*,
Cette Pensée est nommée Sattva.

2. En outre, *sat* signifie louer *(st-ava)* la bonne loi, *tva* désigne le caractère essentiel *(bhāvalakṣaṇa)* de la bonne loi. Le Bodhisattva est ainsi appelé parce que sa Pensée est profitable à lui et à autrui, parce qu'il sauve tous les êtres, parce qu'il connaît la vraie nature *(bhūtasvabhāva)* de tous les Dharma, parce qu'il parcourt le Chemin de la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)* et parce qu'il est loué par tous les Ārya. Comment cela ? Parmi tous les attributs *(dharma)* celui du Buddha est le premier, et parce que le Bodhisattva veut l'obtenir, il est loué par les Ārya.

3. En outre, le Bodhisattva est ainsi appelé parce qu'il recherche

[1] Pour toute cette section, voir l'excellent article *Bosatsu*, dans Hôbôgirin, p. 136-142.

[2] Même interprétation de *Sattva* par « pensée », dans divers commentaires chinois cités par le Bukkyô daijiten, p. 1626 b, et l'Hôbôgirin, p. 139, qui renvoie à T 1521, k. 2 ; T 1575, k. 1 ; T 1718, k. 2. — On trouve aussi une bonne définition du Bodhisattva Mahāsattva dans le Buddhabhūmiśāstra, T 1530, k. 2, p. 300 a.

[3] Plus loin, k. 53, p. 436 b, le Mppś définira les trois sortes de Bodhi : Bodhi des Arhat, des Pratyekabuddha et des Buddha. Les Śrāvaka atteignent la Bodhi en écoutant, les Pratyekabuddha en réfléchissant : ils ne comprennent qu'une partie de la vérité. Les Buddha atteignent la Bodhi par leurs pratiques. Sur ce sujet, voir P'i p'o cha, T 1545, k. 143, p. 735 b ; Kośa, VI, p. 282 ; Yeou p'o sö kiai king, T 1488, k. 1, p. 1038 a-c (analysé dans Hôbôgirin, p. 87).

le Chemin des Buddha pour délivrer tous les êtres *(sattva)* de la naissance *(jāti)*, de la vieillesse *(jarā)* et de la mort *(maraṇa)*.

4. En outre, trois sortes de Chemins *(mārga)* sont nommés *Bodhi* : 1. le Chemin des Buddha, 2. le Chemin des Śrāvaka, 3. le
86 b Chemin des Pratyekabuddha. Celui des Pratyekabuddha et des Śrāvaka, tout en conduisant à une *bodhi*, ne sont pourtant pas qualifiés de *Bodhi*. Mais la *bodhi* contenue dans les qualités de Buddha *(buddhaguṇa)* est qualifiée de *Bodhi*. Voilà ce qu'on nomme Bodhisattva.

Question. — Pour combien de raisons est-il appelé Bodhisattva ?

Réponse. — Le Bodhisattva est ainsi nommé pour trois raisons : il possède le grand vœu *(mahāpraṇidhāna)*, sa pensée *(citta)* est inébranlable *(acala, akṣobhya)* et son énergie *(vīrya)* est sans recul *(avaivartika)*.

De plus, certains disent qu'il est appelé Bodhisattva à partir de la première production de la pensée de la Bodhi *(prathamacittotpāda)*, dès qu'il a fait le vœu de devenir Buddha et de sauver tous les êtres. Une stance dit :

> Quand, au moment du premier *cittotpāda*,
> Il a fait le vœu de devenir Buddha,
> Il a dépassé tous les univers,
> Et mérite le culte *(pūjā)* des hommes.

Il est nommé Bodhisattva durant l'intervalle [de temps] qui va de la première production de pensée *(prathamacittotpāda)* jusqu'au neuvième abandon *(ānantarya)*, quand il entre dans la concentration du diamant *(vajrasamādhi)* [1].

[1] Le neuvième *ānantarya* fait abandonner la neuvième catégorie des passions du *bhavāgra* ; comme il brise tous les *anuśaya*, il reçoit le nom de concentration semblable au diamant *(vajropamasamādhi)*. Voir Kośa, VI, p. 227-228. — Le Vajropamasamādhi est atteint par le Bodhisattva dans la dixième *bhūmi*, à la fin du stade de la méditation *(bhāvanāvasthā)* ; il tranche les derniers obstacles *(āvaraṇa)* du chemin. Immédiatement après lui (de là son nom d'*ānantarya*), le Bodhisattva subit la révolution du support *(āśrayaparāvṛtti)*, réalise le Mahānirvāṇa et la Mahābodhi et entre dans la terre des Buddha. Sur ce sujet qui exigerait de longs développements, je dois me borner à fournir quelques références : Kośa, IV, p. 231 ; VI, p. 190, 228-229, 264, 300 ; VII, p. 62 ; VIII, p. 192, 195 ; E. Obermiller, *Doctrine of P. P.*, p. 44 ; Uttaratantra, p. 223 ; Bodh. bhūmi, p. 405 ; Sūtrālaṃkāra, XIV, v. 45 ; Madhyāntavibhaṅga, p. 83, 157 ; Saṃgraha, p. 275 ; Siddhi, p. 3, 162, 563, 611, 653, 667, 685.

BODHISATTVA A RÉGRESSION OU SANS RÉGRESSION.

Il y a deux sortes de Bodhisattva : à régression *(vaivartika)* ou sans régression *(avaivartika)* [1], comme c'est le cas pour les Arhat qui sont susceptibles de chute *(parihāṇadharman)* ou non susceptibles de chute *(aparihāṇadharman)* [2].

Les Bodhisattva sans régression sont nommés les vrais Bodhisattva, car ils le sont vraiment ; les autres, les Bodhisattva susceptibles de recul, sont nommés Bodhisattva [par extension]. De même ceux qui ont trouvé le quadruple Chemin *(caturvidha mārga)* [3] sont nommés la véritable assemblée *(saṃgha)*, car ils la sont vraiment ; les autres, ceux qui n'ont pas trouvé le Chemin, sont nommés assemblée [par extension].

Question. — Comment sait-on si un Bodhisattva est à régression ou sans régression ?

Réponse. — Dans la Prajñāpāramitā, au chapitre de l'*A pi po tche* (Avaivartikaparivarta) [4], le Buddha a dit lui-même les caractères *(lakṣaṇa)* du Bodhisattva sans régression : la régression a tels caractères, la non-régression en a tels autres :

1. Si le Bodhisattva pratique ou médite un seul Dharma, il est nommé Bodhisattva sans régression. Quel est cet unique Dharma ? C'est l'accumulation constante et résolue des bons Dharma *(kuśaladharmasamuccaya)*. Il est dit que c'est en accumulant résolument *(ekacittena)* les bons Dharma que les Buddha ont obtenu la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)*.

2. En outre, le Bodhisattva qui possède un unique Dharma est sans régression. Quel est cet unique Dharma ? C'est l'énergie *(vīrya)* correcte. Ainsi le Buddha demanda à Ānanda : « Ānanda, tu parles de l'énergie ? » — « Oui, Bhagavat ». — « Ānanda, tu loues l'éner-

[1] Le sujet sera repris plus loin, k. 74, p. 579 c.

[2] Voir Kośa, VI, p. 253.

[3] Le Chemin est de quatre espèces : ch. préparatoire *(prayoga)*, ch. qui ne peut être empêché *(ānantarya)*, ch. de délivrance *(vimukti)* et ch. d'excellence *(viśeṣa)*. Voir Kośa, VI, p. 277-278.

[4] C'est un des chapitres de la Pañcaviṃśati intitulé *Pou t'ouei tchouan p'in* dans la trad. de Hiuan tsang, ch. 53 (T 220, k. 448, p. 260 b-264 a), *A wei yue tche p'in* dans la trad. de Mokṣala, ch. 56 (T 221, k. 12, p. 86 a-87 c), *Pou t'ouei p'in* dans la trad. de Kumārajīva, ch. 55 (T 223, k. 16, p. 339 a-341 b). — Très proche, pour le fond et pour la forme, le chapitre 17 de l'Aṣṭasāhasrikā, intitulé *Avinivartanīyākāraliṅganimittaparivarta*, dont on trouvera l'original sanskrit dans l'éd. de R. MITRA, p. 323-340.

gie ? » — « Oui, Sugata ! » — « Ānanda, il faut constamment pratiquer, exercer et rappeler l'énergie jusqu'à ce qu'on amène les hommes à obtenir la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)* [1] ». Et ainsi de suite.

[1] Le Mppś reviendra deux fois encore au même texte :

Au k. 15, p. 173 c : Lorsque Ānanda prêchait aux Bhikṣu les sept Pensées de l'éveil *(kio yi)* et était arrivé à la Pensée de l'éveil nommée énergie *(vīrya)*, le Buddha dit à Ānanda : « Tu parles de la Pensée de l'éveil nommée énergie ? » Ānanda répondit : « Oui, je parle de la Pensée de l'éveil nommée énergie ». Trois fois [le Buddha posa] la même question [et Ānanda fit] la même réponse. Alors le Buddha se leva de son siège et dit à Ānanda : « Les hommes qui sauront aimer et pratiquer l'énergie, il n'est rien qu'ils ne peuvent obtenir ; ils parviendront infailliblement à l'état de Buddha ».

Au k. 26, p. 249 c : Un jour le Buddha dit à Ānanda : « Prêche la Loi aux Bhikṣu ; mon dos me fait mal, je vais cesser un peu ». Alors le Bhagavat plia en quatre son vêtement de dessus *(uttarāsaṅga)*, l'étendit par terre et, avec son manteau *(saṃghāṭī)* en guise d'oreiller *(bimbohana)*, se coucha. Alors Ānanda prêcha les sept Sens de l'éveil *(kio yi)*. Quand il fut arrivé à l'éveil de l'énergie *(vīrya)*, le Buddha se réveilla et se leva. Il dit à Ānanda : « Tu loues l'énergie ? » Ānanda répondit : « Je la loue ». Et il en fut ainsi jusqu'à trois fois. Alors le Buddha dit : « Bien ! bien ! : ceux qui cultivent bien l'énergie parviendront à obtenir l'Anuttarasamyaksaṃbodhi et, à fortiori, les autres Bodhi ».

[Ce que le Mppś appelle ici les sept Pensées ou les sept Sens de l'éveil (en sanskrit *saṃbodhyaṅga*), ce sont les sept *saddhamma* de la scolastique pâlie. Ils sont possédés par l'homme croyant *(saddho)*, réservé *(hirimā)*, discret *(ottappī)*, érudit *(bahussuto)*, énergique *(āraddhaviriyo)*, de mémoire appliquée *(upaṭṭhitasati)*, doué de sagesse *(paññavā)*. Voir Dīgha, III, p. 252, 282, Saṃyutta, II, p. 207 ; Aṅguttara, IV, p. 109 sq. ; Majjhima, I, p. 356].

Le sūtra dont le Mppś donne ici des extraits est le *Sekhasutta* (Majjhima, I, p. 353-359) qui, sauf erreur, n'a pas de correspondant dans les Āgama chinois. Mais la recension utilisée par le Mppś diffère quelque peu du texte pâli, dont voici les grandes lignes :

Le Buddha résidait chez les Śākya, à Kapilavastu, dans le Nyagrodhārāma. Ayant prêché jusque tard dans la nuit aux Śākya, il dit à Ānanda : Explique-leur, ô Ānanda, le chemin de l'exercice *(sekha pāṭipada)* ; mon dos me fait mal, je voudrais l'étendre *(piṭṭhim me agilāyati tam ahaṃ āyamissāmi)*. Ānanda obéit et le Bhagavat, ayant plié en quatre son manteau *(catuggunaṃ saṃghāṭiṃ paññāpetvā)*, prit la pose du lion sur le côté droit *(dakkhiṇena passena sīhaseyyaṃ kappesi)*, appuyant un pied sur l'autre *(pāde pādaṃ accādhāya)*, attentif, lucide et ayant fixé mentalement le moment de son lever *(sato sampajāno uṭṭhānasaññaṃ manasikaritvā)*. Ānanda explique alors au Śākya Mahānāman comment le disciple du Buddha doit être doué de moralité *(sīlasampanna)*, en garde sur les sens *(indriyesu guttadvāra)*, mesuré dans son manger *(bhojane mattaññū)*, adonné aux veilles *(jāgariyaṃ anuyutta)*, muni des sept bons Dharma *(sattahi saddhammehi samannāgata)*, familier des quatre extases (*catunnaṃ jhānānaṃ nikāmalābhī*). Quand ce sermon est terminé, le Buddha se lève et le félicite : Bien, bien ! Ānanda, tu as bien expliqué aux Śākya de Kapilavastu le chemin de l'exercice.

Ainsi donc, dans le Sekhasutta pâli, le Buddha félicite Ānanda quand son sermon est terminé. Au contraire, dans la recension suivie ici par le Mppś, il inter-

3. En outre, le Bodhisattva qui possède deux Dharma est sans régression. Quels sont ces deux Dharma ? Savoir que tous les Dharma sont vides *(śūnya)* et ne jamais abandonner les êtres. L'homme qui fait cela est un Bodhisattva sans régression.

4. Enfin, le Bodhisattva qui possède trois Dharma est sans ré- **86 c**
gression : 1. Résolument *(ekacittena)* il a fait le vœu *(praṇidhāna)* de devenir Buddha, et cette résolution est inébranlable *(acala)* et infrangible *(aheya)* comme le diamant *(vajra)*. 2. Sa compassion *(karuṇācitta)* pour tous les êtres pénètre ses os *(asthi)* et sa moelle *(majjā)*. 3. Il a obtenu la concentration de sagesse *(prajñāsamādhi)* et voit tous les Buddha du présent *(pratyutpanna)*. Alors il est nommé Bodhisattva sans régression.

Le Bodhisattva dans le système de l'Abhidharma [1].

1. *Définition.*

Dans l'Abhidharma, les disciples de *Kia tchan yen ni tseu* (Kātyāyanīputra), disent : Qu'appelle-t-on Bodhisattva ? Est nommé Bodhisattva celui qui s'est illuminé lui-même et a ensuite illuminé les autres ; est nommé Bodhisattva celui qui doit nécessairement devenir Buddha [2]. La Bodhi est la sagesse *(prajñā)* du saint qui a

rompt Ānanda au moment où celui-ci parlait de l'énergie, c'est-à-dire au moment où il était arrivé au cinquième des Sept bons Dharma *(sattasaddhamma)* et où il disait, selon le texte pâli (Majjhima, I, p. 356), que le bon disciple « reste énergique pour détruire les mauvais Dharma et acquérir les bons, demeure stable, ferme dans sa démarche, ne rejetant pas le joug en fait de bons Dharma » *(āraddhaviriyo viharati akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya kusalānaṃ dhammānaṃ upasampadāya, thāmavā daḷhaparakkamo anikkhittadhuro kusalesu dhammesu)*. En s'exprimant de la sorte, Ānanda ne faisait d'ailleurs que répéter un cliché qui traîne dans tous les sūtra (p. ex. Dīgha, III, p. 237, 268, 285 ; Majjhima, II, p. 95, 128 ; Saṃyutta, V, p. 197 sq., 225 sq. ; Aṅguttara, I, p. 117, 224-246 ; II, p. 250 sq. ; III, p. 2, 11, 65, 152 sq., 155 ; IV, p. 3, 110, 153 sq., 234, 352-353, 357 ; V, p. 15, 24, 27-28, 90-91 ; Udāna, p. 36). La formule sanscrite correspondante, qui ne diffère que par un mot, est connue par le Sūtrālaṃkāra, éd. Lévi, p. 115 : *sthāmavān vīryavān utsāhī dṛdhaparākramo 'nikṣiptadhuraḥ kuśaleṣu dharmeṣu.*

[1] Le Mppś ne rapporte ici les doctrines de l'Abhidharma que pour les combattre dans la section suivante. Il tire tous ses renseignements de la Vibhāṣā, T 1545, k. 176 et 177, p. 883-892. Le présent exposé sera repris plus tard par Vasubandu dans le Kośa, IV, p. 220-230, et par Saṃghabhadra dans le Chouen tcheng li louen, T 1562, k. 44, p. 590-591.

[2] Comparer Vibhāṣā, T 1545, k. 176, p. 887 c (Hôbôgirin, p. 137) : On appelle Bodhisattva l'être qui est susceptible d'actes de rétribution produisant les marques merveilleuses... On n'appelle un vrai Bodhisattva que celui dont l'illumination *(bodhi)* et la destinée *(gati)* sont l'une et l'autre définitivement assurées *(niyata)*.

détruit les impuretés *(kṣīṇāsrava)*. L'homme né de cette sagesse, protégé par les sages et servi par les sages est nommé Bodhisattva.

Ils disent encore qu'il est nommé Bodhisattva dès qu'il a émis la pensée sans régression *(avaivartikacitta)*.

Ils disent encore qu'il faut avoir éliminé cinq Dharma et gagné cinq Dharma pour être nommé Bodhisattva. Quels sont ces cinq Dharma ? 1. Il est affranchi des trois mauvaises destinées *(durgati)* et renaît toujours parmi les dieux *(deva)* et les hommes *(manuṣya)* ; 2. Il échappe à la pauvreté *(dāridrya)*, à la roture *(nīcakula)*, et appartient toujours à une famille noble *(uccakula)* ; 3. Il n'est jamais du sexe féminin *(strībhava)*, mais toujours du sexe masculin *(puṃbhāva)* ; 4. Il est exempt de défauts physiques et d'infirmités *(vaikalya)* ; ses organes sont au complet *(avikalendriya)* ; 5. Il n'a pas d'oublis *(saṃpramoṣa)*, mais se souvient de ses existences passées *(jātismara)* [1]. — Possédant la sagesse *(prajñā)* de ses existences passées *(pūrvanivāsa)*, écartant toujours tous les mauvais Dharma *(akuśaladharma)*, se tenant éloigné des mauvaises gens, recherchant toujours la loi du Chemin *(mārgadharma)*, s'attachant des disciples, il est nommé Bodhisattva.

2. *Actes producteurs des trente-deux marques.*

Ils disent encore qu'il est nommé Bodhisattva à partir du moment où il a accompli les actes producteurs des trente-deux marques *(dvātriṃśallakṣaṇakarman)* [2].

Question. — Quand accomplit-il les actes producteurs des trente-deux marques ?

Réponse. — Après les trois périodes incalculables *(asaṃkhyeyakalpa)* [3].

La Bodhi seule est assurée à partir de la production de la Pensée de l'illumination (*cittotpāda*), mais la Gati ne le devient qu'avec la faculté d'accomplir les actes producteurs des marques merveilleuses.

[1] On trouve encore ces cinq points dans la Vibhāṣā, k. 176, p. 887 a. — Ils sont résumés dans une Kārikā du Kośa, IV, p. 222 : *sugoccakulapūrṇākṣaḥ pumān jātismaro 'vivṛt*, et repris dans Saṃghabhadra, T 1562, k. 44, p. 590 b.

[2] Cf. Kośa, IV, p. 220 : *Bodhisattvaḥ kuto ? — Yāvat lakṣaṇakarmakṛd yataḥ.*

[3] Dans toutes ces sources, la carrière du Bodhisattva est de trois Asaṃkhyeya et cent Kalpa supplémentaires. — Les sources pâlies comptent en général quatre Asaṃkhyeya et cent mille Kalpa : Cariyāpiṭaka, I, v. 1 ; Jātaka, I, p. 2 ; Visuddhimagga, I, p. 302. — Le Grand Véhicule hésite entre trois, sept et trente-trois Asaṃkhyeya, qu'il met en rapport avec les progrès du Bodhisattva avant et durant son séjour dans les Bhūmi : Madh. Vṛtti, p. 431 ; Saṃgraha, p. 209-211 ; Siddhi, p. 731-733 ; Āloka, p. 988.

Question. — Quelle est la durée de l'Asaṃkhyeya ?

Réponse. — On nomme Asaṃkhyeya un nombre élevé que les calculateurs *(gaṇaka)* divins ou humains ne peuvent pas connaître [1].

Ainsi :

1 + 1 = 2.

2 × 2 = 4. 87 a

3 × 3 = 9.

10 × 10 = 100

10 × 100 = 1.000.

10 × 1.000 = 10.000.

1.000 × 10.000 = 10.000.000 ou un *koṭi*.

10 millions de *koṭi* = un *nayuta*.

10 millions de *nayuta* = un *bimbara*.

10 millions de *bimbara* = un *gata*.

Au delà du *gata*, c'est l'*asaṃkhyeya*.

C'est ainsi qu'on calcule les trois Asaṃkhyeya. Quand on a parcouru le premier Asaṃkhyeya, on parcourt le deuxième ; quand on a parcouru le deuxième, on parcourt le troisième. Selon les règles du calcul *(gaṇanā)*, on compte de un à cent, et quand la centaine est terminée, on retourne à l'unité. De même, après un Asaṃkhyeya, le Bodhisattva repart de l'unité.

Au cours du premier Asaṃkhyeya, le Bodhisattva ne sait pas s'il deviendra Buddha ou non. — Au cours du deuxième Asaṃkhyeya, il sait bien qu'il sera Buddha, mais n'ose pas proclamer : « Je serai Buddha ». — Au cours du troisième Asaṃkhyeya, il sait pertinemment qu'il sera Buddha et il ose proclamer sans crainte *(bhaya)* : « Plus tard, je serai Buddha » [2].

[1] Sur la façon ou les façons de calculer l'Asaṃkhyeya, voir les notes très riches, mais confuses, de L. de La Vallée Poussin dans Kośa, III, p. 188-189 ; IV, p. 224.

Quatre modes de supputation sont exposés dans la Mahāvyutpatti : les deux premiers (ch. 246 et 247) sont extraits du Buddhāvataṃsaka et du Gaṇḍavyūha ; on les retrouve dans les versions chinoises de l'Avataṃsaka, T 278, k. 29, p. 586 ; T 279, k. 45, p. 237 ; et en sanskrit, dans la récente édition du Gaṇḍavyūha par D. T. SUZUKI, Kyôto, 1934, I, p. 133. — Le troisième comput (Māhavyut., ch. 248) est extrait du Lalitavistara (éd. LEFMANN, p. 147-148). — Le quatrième (ch. 249) est tiré du Kośa, III, p. 190 ; on le retrouve dans Bu ston, I, p. 120-121.

Les nombres en usage dans le bouddhisme du sud sont étudiés par W. KIRFEL, *Kosmographie der Inder*, p. 336.

Ci-dessous, le Mppś, k. 5, p. 94 b-c, donnera un extrait de l'Acintyasūtra (= Gaṇḍavyūha) contenant une longue liste de nombres augmentant chaque fois d'un zéro à partir de la dizaine.

[2] Passage extrait de la Vibhāṣā, T 1545, k. 176, p. 886 c.

Pour le Buddha Śākyamuni, le premier Asaṃkhyeya va de l'ancien Buddha Śākyamuni au Buddha *La na che k'i* (Ratnaśikhin) [1]. Dès ce moment, le Bodhisattva était exempt de toute existence féminine. — Le deuxième Asaṃkhyeya va du Buddha Ratnaśikhin au Buddha *Jan teng* (Dīpaṃkara). C'est alors que le Bodhisattva offrit au Buddha Dīpaṃkara sept lotus bleus *(nīlotpala)*, étala son vêtement en peau d'antilope *(ajinavāsa)* et disposa sa chevelure *(keśa)* pour en couvrir la boue *(kardama)*. A cette occasion, le Buddha Dīpaṃkara lui fit la prédiction *(vyākaraṇa)* suivante : « Plus tard, tu sera Buddha sous le nom de Śākyamuni » [2].

[1] Au cours du premier Asaṃkhyeya, Śākyamuni a vénéré 75.000 Buddha ; 76.000 au cours du second ; 77.000 au cours du troisième. Les Buddha vénérés à la fin de ces trois Asaṃkhyeya furent respectivement Ratnaśikhin, Dīpaṃkara et Vipaśyin. Cf. Vibhāṣā, T 1545, k. 178, p. 892 c ; Kośa, IV, p. 227 ; Saṃghabhadra, T 1562, k. 44, p. 591 b.

[2] La légende rapportée ici est une des plus vénérables du Bouddhisme : Un jeune étudiant *(brahmacārin)* ou novice *(māṇava)*, nommé Sumedha, Megha ou Sumati selon les diverses sources, achète à une jeune fille cinq des sept lotus dont elle disposait. Il les jette en offrande au Buddha Dīpaṃkara qui venait à passer, et les lotus restent suspendus autour de la tête du Buddha. Converti par ce miracle, le jeune homme étend alors sur le sol boueux la peau d'antilope qui lui servait de vêtement et étale aux pieds du Buddha sa longue chevelure déployée en guise de tapis ; ainsi prosterné, il prononce le vœu solennel de devenir lui aussi un Buddha. Dīpaṃkara lui prédit alors qu'il sera un jour Buddha sous le nom de Śākyamuni.

Cette légende est attestée par un grand nombre de sources dont voici les principales :

Sources pâlies : Nidānakathā, p. 2-14 (tr. Rh. D., *Buddhist Birth Stories*, p. 3-31) ; Dhammapadaṭṭha, I, p. 83-84 (tr. Burlingame, *Legends*, I, p. 193-194) ; Buddhavaṃsa, p. 6-18 (tr. Law, p. 8-22) ; Suttanipāta Comm. I, p. 49.

Sources sanskrites : Mahāvastu, I, p. 232-243 ; Divyāvadāna, p. 246-252 (tr, H. Zimmer, *Karman, ein buddhistischer Legendenkranz*, München, 1925, p. 42-60).

Sources tibétaines : Mar me mdzad kyis luṅ bstan pa = Dīpaṃkaravyākaraṇa, Mdo XV, n° 8. Cfr. Csoma-Feer, p. 258 ; OKC, n° 855, p. 330. Traduit dans Feer, *Extraits*, p. 305-321.

Sources chinoises : La légende se rencontre déjà dans les Āgama : Tseng yi a han, T 125, k. 11, p. 597 a-599 c. — On la retrouve aussi dans la plupart des biographies chinoises de Śākyamuni : Lieou tou tsi king, T 152 (n° 86), k. 8, p. 47 c-48 b (tr. Chavannes, *Contes*, I, p. 316-321) ; Sieou hing pen k'i king, T 184, k. 1, p. 462 a ; T'ai tseu jouei ying pen k'i king, T 185, k. 1, p. 472-473 ; Yi tch'ou p'ou sa pen k'i king, T 188, p. 617 ; Yin kouo king, T 189, k. 1, p. 620 c-622 a ; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 2, p. 666-667 (tr. Beal, *Romantic Legend*, p. 10-12). — Un récit très détaillé dans le Vinaya des Dharmagupta, Sseu fen liu, T 1428, k. 31, p. 785 a (résumé dans Chavannes, *Contes*, IV, p. 134).

Iconographie : Foucher, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 273-279 ; E. Waldschmidt, *Gandhāra, Kutscha, Turfan*, Leipzig, 1925, pl. 52 ; Chavannes, *Mission archéolo-*

— Le troisième Asaṃkhyeya va du Buddha Dīpaṃkara au Buddha *P'i p'o che* (Vipaśyin). — Après ces trois Asaṃkhyeyakalpa, le Bodhisattva accomplit les actes producteurs des trente-deux marques [1].

Question. — En quel endroit les actes producteurs des trente-deux marques sont-ils accomplis ?

Réponse. — Dans le monde du désir *(kāmadhātu)* et non pas dans le monde matériel *(rūpadhātu)* ni dans le monde immatériel *(ārūpyadhātu)*. Parmi les cinq destinées *(gati)* du monde du désir, ils sont accomplis dans la destinée humaine *(manuṣyagati)*. Parmi les quatre continents *(cāturdvīpaka)*, ils sont accomplis dans le Jambudvīpa. Le Bodhisattva les accomplit étant un mâle *(pumān)* et non pas une femme. Il les accomplit à l'époque où apparaissent des Buddha ; non pas à une époque vide de Buddha. Il les accomplit en vue de l'état de Buddha et non pas dans un autre but [2].

Question. — Les actes producteurs des trente-deux marques sont-ils des actes corporels *(kāyakarman)*, vocaux *(vākkarman)* ou mentaux *(manaskarman)* ?

Réponse. — Ce sont des actes mentaux et non pas corporels ou vocaux. Pourquoi ? Parce que l'acte mental est seul profitable [3].

gique dans la Chine septentrionale, pl. 284 ; Ecke-Demiéville, *Twin Pagodas of Zayton*, Harvard, 1935, pl. 32, n° 2.

L'offrande du futur Śākyamuni au buddha Dīpaṃkara eut lieu à Nagarahāra, ville du Lampaka correspondant à l'actuel Jelâl-Âbâd. L'endroit fut visité par Fa hien (tr. Legge, p. 38) et par Hiuan tsang, T *2087*, k. *2*, *p. 878 c* (tr. Beal, I, p. 92 ; Watters, I, p. 183).

Il y a naturellement quelques divergences entre les diverses rédactions de la légende. Notons seulement que les sources pâlies ignorent la rencontre avec la jeune fille et l'offrande des lotus, tandis que le Mahāvastu ne dit rien de la chevelure que le Bodhisattva étendit sur la boue. Par contre, les deux épisodes sont relatés dans le Divyāvadāna qui, ayant son parallèle exact dans l'Ekottarāgama chinois, apparaît comme une des sources les plus anciennes.

[1] Le Bodhisattva accomplit ces actes au cours des cent âges cosmiques qui suivent les trois Asaṃkhyeya : Kośa, IV, p. 224 ; Saṃghabhadra, T *1562*, k. 44, p. 590 c. Mais souvent on néglige ces cent Kalpa et on dit que l'état de Buddha est obtenu au bout de trois Asaṃkhyeya.

[2] Mêmes précisions dans la Vibhāṣā, T 1545, k. 177, p. 887 c ; Kośa, IV, p. 223-224 ; Saṃghabhadra, T *1562*, k. *44*, *p. 590 c*.

[3] Cf. Vibhāṣā, T 1545, k. 177, p. 887 b : Quelle est la nature *(svabhāva)* des actes producteurs des marques ? Sont-ce des actes corporels, vocaux ou mentaux ? — Ils ont la nature de ces trois actes, mais l'acte mental est le principal *(adhipati)*. Certains disent qu'ils sont seulement actes mentaux, et non pas corporels ou vocaux. Pourquoi ? Parce que l'acte mental est vif *(tīkṣṇa)*, tandis que l'acte corporel et l'acte vocal sont émoussés *(mṛdu)*. Les actes producteurs des marques sont-ils de

Question. — L'acte mental *(manaskarman)* a trait à six connaissances *(vijñāna)*. Les actes producteurs des trente-deux marques sont-ils accomplis par la connaissance mentale *(manovijñāna)* ou par les cinq autres connaissances *(vijñāna)* ?

Réponse. — Ils sont accomplis par la connaissance mentale et non par les cinq autres. Pourquoi ? Parce que les cinq connaissances sont incapables de discernement *(vikalpa)*. C'est pourquoi ils sont accomplis par la connaissance mentale [1].

Question. — Quelle marque *(lakṣaṇa)* est plantée en premier lieu ?

87 b Réponse. — Selon certains c'est la marque qui consiste à avoir les pieds bien plantés *(supratiṣṭhitapāda)*, parce qu'il faut d'abord être bien établi pour pouvoir ensuite planter les autres marques. Selon d'autres, la marque plantée en premier lieu est celle qui consiste à avoir des yeux noirs foncés *(abhinīlanetra)*, car c'est avec un œil de ce genre que le Grand Bienveillant *(mahāmaitra)* considère les êtres. Ces deux avis, quoi qu'on en dise, sont inexacts : lorsque les causes et conditions *(hetupratyaya)* des marques sont réunies, il y a un premier accomplissement [pour toutes les marques à la fois] ; comment alors les pieds bien plantés seraient-ils les premiers ?

Question. — Les actes sont-ils accomplis par une volition *(cetanā)* ou par plusieurs volitions ?

Réponse. — Trente-deux volitions différentes accomplissent les trente-deux marques à raison d'une volition pour chaque marque. Mais chaque marque prise séparément est ornée *(alaṃkṛta)* de cent mérites *(puṇya)* [2].

la sphère de l'esprit *(manas)* ou de la sphère des cinq connaissances *(vijñāna)* ? — Ils sont de la sphère de l'esprit et non pas des cinq connaissances. Pourquoi ? Parce que l'acte mental est doué de concepts *(vikalpa)* et fonctionne après examen *(nirūpaṇā)* ; au contraire les cinq connaissances sont privées de concepts et naissent à la suite de l'élément-esprit *(manodhātu)*.

[1] Parmi les six connaissances, seule la connaissance mentale est douée des deux Vikalpa spéciaux nommés examen *(nirūpaṇā)* et souvenir *(anusmaraṇa)* ; les cinq autres connaissances (les connaissances visuelles, auditives, olfactives, gustatives et tactiles) en sont dépourvues. En d'autres termes, la connaissance visuelle connaît du bleu, mais elle ne sait pas : « c'est bleu ». Seule la connaissance mentale est capable de cette opération. Cf. Kośa, I, p. 60 ; Saṃgraha, p. 19.

[2] La Kośavyākhyā (citée dans Kośa, IV, p. 226) et Saṃghabhadra, T 1562, k. 44, p. 590 c, comptent cent volitions et, par conséquent, cent mérites pour chaque marque à réaliser.

Question. — Quelle est la mesure de chacun de ces mérites [1] ?

Réponse. — D'après les uns, chaque mérite est égal à celui qui assure au roi Cakravartin le pouvoir sur les quatre continents *(cāturdvīpaka)*. Cent mérites de ce genre réaliseraient une seule marque.

D'après d'autres, chaque mérite est égal à celui qui valut à *Che t'i houan yin (Śakradevendra)* la maîtrise *(vaśitā)* sur deux classes de dieux [2].

D'après d'autres, chaque mérite est égal à celui qui valut au roi des dieux Paranirmitavaśavartin la maîtrise sur le monde du désir *(kāmadhātu)* [3].

D'après d'autres, chaque mérite équivaut au mérite qui a pour fruit les jouissances de tous les êtres en exceptant le Bodhisattva proche de la Bodhi *(saṃnikṛṣṭabodhisattva)*.

D'après d'autres, chaque mérite est égal au mérite collectif de tous les êtres du ciel et de la terre à la fin d'un Kalpa, mérite qui a pour rétribution la formation d'un Trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)*.

D'après d'autres, ce mérite est incommensurable *(aprameya)*, incomparable *(anupama)* et inconnaissable *(ajñeya)*. Il équivaut à celui que gagnerait un seul homme en soignant et en guérissant tous les êtres d'un *Trisāhasramahāsāhasralokadhātu* dans l'hypothèse ou ceux-ci seraient tous aveugles *(andha)* et privés d'yeux ; ou s'ils étaient tous empoisonnés et qu'il les soignât et les guérît ; ou s'ils devaient tous mourir et qu'il pût les secourir et les délivrer ; ou s'ils avaient tous perdu la moralité *(śīla)* et la vue droite *(samyakdṛṣṭi)* et qu'il sût les endoctriner et les ramener à la moralité pure *(viśuddhaśīla)* et à la vue droite. Tout cela n'équivaudrait qu'à un seul mérite [producteur des marques].

D'après d'autres enfin, ce mérite est incommensurable *(aprameya)* et incomparable *(anupama)*. Quand le Bodhisattva est entré

[1] Il y a plusieurs opinions sur l'étendue ou la mesure de chaque mérite du Bodhisattva : ici, le Mppś va en signaler sept ; la Vibhāṣā (T 1545, k. 177, p. 889 c et sq) en expose onze ; le Kośa (IV, p. 227) se contente d'en mentionner trois ; Saṃghabhadra (T 1562, k. 44, p. 591 a) se limite à cinq.

[2] Śakra commande aux deux classes inférieures des dieux du Kāmadhātu ; les Cāturmahārājika et les Trāyastriṃśa (cf. BEAL, *Catena*, p. 93).

[3] Les Paranirmitavaśavartin sont les dieux supérieurs du Kāmadhātu ; leur chef, nommé Vaśavartin dans Dīgha, I, p. 219, Mahāvastu, I, p. 263, II, p. 360, n'est autre que Māra (cf. ci-dessous, k. 10, p. 134 c ; CHAVANNES, *Contes*, I, p. 125 ; HUBER, *Sūtrālaṃkāra*, p. 110).

dans le troisième Asaṃkhyeya, sa pensée *(citta)* et sa volition *(cetanā)* ont une grande activité ; il accomplit les actes producteurs des trente-deux marques. C'est pourquoi ses mérites sont immenses et seul le Buddha peut les connaître.

Question. — Durant combien de temps le Bodhisattva accomplit-il les [actes producteurs] des trente-deux marques ?

Réponse. — Durant cent Kalpa s'il va lentement, durant quatre-vingt-onze Kalpa s'il va vite. Le Bodhisattva Śākyamuni a réalisé les trente-deux marques en quatre-vingt-onze Kalpa [1]. Ainsi est-il dit dans le sūtra [2] :

[1] Sur les cent Kalpa durant lesquels, normalement, le Bodhisattva accomplit les actes producteurs des marques, Śākyamuni, grâce à son énergie *(vīrya)*, en a sauté neuf. Son effort n'a donc duré que 91 Kalpa au lieu de cent. Cf. Mahāvastu, III, p. 249 : *vīryakāyena saṃpanno... nava kalpāni sthāyesi vīryeṇa puruṣottamaḥ.* — Vibhāṣā, T 1545, k. 177, p. 890 b ; Kośa, IV, p. 225 ; Saṃghabhadra, T 1562, k. 44, p. 591 a ; Fo ti king louen, T 1530, k. 7, p. 327 a ; Kouan fo san mei hai king, T 643, k. 7, p. 679 b (tr. PRZYLUSKI, *Le Nord-Ouest de l'Inde*, JA, 1914, p. 566). Aussi, comme il le dit lui-même à plusieurs reprises, sa mémoire naturelle ne porte que sur ces 91 Kalpa : Saṃyutta, IV, p. 324 ; Dīgha, II, p. 2 ; Majjhima, I, p. 483 ; Divyāvadāna, p. 282. — Voir pour plus de détails L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Les neuf Kalpa qu'a franchis Śākyamuni pour devancer Maitreya*, TP, 1928, n° 1, p. 17-24.

[2] Cette histoire est racontée dans l'Avadānaśataka, n° 97, II, p. 175-177 (tr. FEER, p. 412-414) ; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 4, p. 670 a (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 14) ; Siuan tsi po yuan king, T 200 (n° 97), k. 10, p. 253 c-254 a ; P'i p'o cha, T 1545, k. 177, p. 890 b ; Kośa, IV, p. 229 et Kośavyākhyā, p. 432 ; Chouen tcheng li louen de Saṃghabhadra, T 1562, k. 44, p. 591 c ; Fo ti king louen, T 1530, k. 7, p. 327 a. — Je donne ici quelques extraits de l'Avadānaśataka, II, p.175 sq. :

Bhūtapūrvaṃ bhikṣavo 'tīte 'dhvani Puṣyo nāma samyaksaṃbuddho loka udapādi... So 'pareṇa samayenānyatamāṃ rājadhānīṃ niśritya viharati. Atha Puṣyaḥ samyaksaṃbuddhaḥ samanvāhartuṃ pravṛttaḥ. Paśyati tasmin kāle dvau bodhisattvau saṃnikṛṣṭau bhagavāñc Chākyamunir Maitreyaś ca. Maitreyasya svasaṃtatiḥ paripakvā śāstur vaineyā aparipakvāḥ Śākyamunes tu svasaṃtatir aparipakvā vaineyāḥ paripakvāḥ. Atha Puṣyaḥ samyaksaṃbuddhaḥ Śākyamuner bodhisattvasya saṃtatiparipācanārthaṃ himavantaṃ parvatam abhiruhya ratnaguhāṃ praviśya paryaṅkaṃ baddhvā tejodhātuṃ samāpannaḥ. Tasmiṃś ca kāle Śākyamunir bodhisattvaḥ phalamūlānām arthe himavantaṃ parvatam abhirūḍhaḥ. Sa itas tataś cañcūryamāṇo dadarśa Puṣyaṃ samyaksaṃbuddhaṃ dvātriṃśatā mahāpuruṣalakṣaṇaiḥ samalaṃkṛtam aśītya cānuvyañjanair virājitagātraṃ vyāmaprabhālaṃkṛtaṃ sūryasahasrātirekaprabhaṃ jaṅgamam iva ratnaparvataṃ samantato bhadrakam. Sahadarśanāc cānena tathāvidhaṃ cittasamādhānaṃ samāsāditaṃ yad ekapādena sapta rātriṃdivāni ekayā gāthayā stutavān :

na divi bhuvi vā nāsmiṃl loke na vaiśravaṇālaye
na marubhavane divye sthāne na dikṣu vidikṣu ca |
caratu vasudhāṃ sphītāṃ kṛtsnāṃ saparvartakānanāṃ
puruṣavṛṣabha tvattulyo 'nyo mahāśramaṇaḥ kutaḥ ||

« Autrefois, dans les temps reculés, il y avait un Buddha nommé *Fou cha* (Puṣya)[1]; en même temps il y avait deux Bodhisattva : le premier nommé Śākyamuni et le second Maitreya. Le Buddha Puṣya voulut voir si la pensée *(citta)* du Bodhisattva Śākyamuni était pure ou non. Il l'examina et il vit que sa pensée n'était pas **87 c**
pure, mais que celle de ses disciples était pure. Quant au Bodhisattva Maitreya, sa pensée était pure, mais celle de ses disciples ne l'était pas. Alors le Buddha Puṣya se dit : Il est facile de modifier rapidement la pensée d'un seul homme, mais difficile de remédier rapidement à celle de toute une foule. Quand il eut fait cette réflexion, le Buddha Puṣya, désirant que le Bodhisattva Śākyamuni devînt rapidement Buddha, gravit la montagne de l'Himavat *(himavantaṃ parvatam abhiruhya)*, entra dans une caverne remplie de pierreries *(ratnaguhāṃ praviśya)*[2] et pénétra dans le recueillement du feu *(tejodhātuṃ samāpannaḥ)*[3]. Au même moment, le Bodhisattva Śākyamuni, qui était alors un Sage hérétique *(tīrthikarṣi)*, monta sur la montagne pour y cueillir des plantes. Il vit le Buddha Puṣya assis dans la grotte remplie de pierreries, entré dans le recueillement du feu et émettant un grand éclat. A cette vue, il éprouva une grande joie *(ānanda)* ; il crut et rendit hommage.

Atha Puṣyaḥ samyaksaṃbuddhaḥ paripakvasaṃtatiṃ Śākyamuniṃ bodhisattvaṃ dṛṣṭvā sādhukāram adāt : Sādhu Sādhu satpuruṣa
anena balavīryeṇa saṃpannena dvijottama |
nava kalpāḥ parāvṛttāḥ saṃstutyādya tathāgatam ||

[1] Le Buddha en question apparaît tantôt sous le nom de Puṣya (Mahāvastu, III, p. 240 ; Avadānaśataka, T 190 ; T 200 ; version tibétaine du Kośa où *Skar rgyal* traduit Puṣya) tantôt sous celui de Tiṣya (T 1530 ; T 1545 ; T 1562 ; traductions chinoises du Kośa par Paramārtha et Hiuan tsang). Tiṣya n'est pourtant pas synonyme de Puṣya. Dans le Mahāvastu (III, p. 240-3), le buddha Tiṣya apparaît 95 Kalpa avant Śākyamuni et donne la prophétie *(vyākaraṇa)* à Puṣya ; ce dernier apparaît 92 Kalpa avant Śākyamuni et donne la prophétie à Vipaśyin. Ces données sont à peu près confirmées par T 190 (Beal, *Romantic Legend*, p. 14) où Tiṣya et Puṣya précèdent Śākyamuni respectivement de 95 et de 94 Kalpa. Tiṣya (variante Puṣya) est aussi le nom d'une mansion lunaire (θ, δ, γ Cancri).

[2] Dans la généralité des sources, le miracle eut lieu dans une grotte précieuse *(ratnaguhā)* ; la Vibhāṣā précise : une grotte de *vaiḍūrya*. T 200 situe la scène sous un arbre.

[3] T 1530 et T 1562 confirment ce genre de concentration adopté par Puṣya. Ce *tejodhātusamādhi*, concentration de l'élément igné, encore appelé *jyotiṣprabhasamādhi*, concentration de l'éclat du feu, consiste à considérer l'élément feu et, par la force de cet examen, à rendre son corps incandescent et à émettre flammes et fumée. Il est souvent suivi du Nirvāṇa. Cf. Mahāvastu, I, p. 556 ; Divyāvadāna, p. 186 ; Udāna, VIII, 9, p. 93 ; Przyluski, *Aśoka*, p. 26 ; *Concile*, p. 10, 31, 66, 116 (nirvāṇa de Gavāmpati).

Dressé debout sur un pied, les mains jointes vers le Buddha, il le considérait attentivement. Sans battre des paupières, durant sept jours et sept nuits, il loua le Buddha par une seule stance :

Ni au ciel, ni sur la terre, nul n'est égal au Buddha,
Dans les univers des dix régions nul ne lui est comparable.
Que l'on considère tous les êtres de l'univers,
Personne n'est égal au Buddha.

Durant sept jours et sept nuits il contempla ainsi le Buddha sans battre des paupières. C'est ainsi qu'il franchit *(pratyudāvartate)* neuf Kalpa et qu'il arriva, en quatre-vingt-onze Kalpa, à la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)* [1].

Question. — Le Bodhisattva Śākyamuni, intelligent *(medhāvin)* et fort instruit, était capable de composer toutes sortes de stances merveilleuses. Pourquoi alors loue-t-il le Buddha par une seule stance, durant sept jours et sept nuits ?

Réponse. — Le Bodhisattva Śākyamuni attachait du prix à ses

[1] Les diverses recensions de cette légende dont nous avons donné la liste ci-dessus concordent pour l'essentiel et, souvent, pour le détail. Elles tendent toutes à expliquer comment le bodhisattva Śākyamuni, en louant le Buddha Puṣya par une stance répétée durant sept jours et sept nuits, est parvenu à devancer son collègue, le bodhisattva Maitreya : le mérite qu'il acquit en louant le Buddha lui fit franchir neuf périodes cosmiques, et il arriva à l'état de Buddha en quatre-vingt-onze périodes au lieu de cent.

Une source pourtant rapporte les faits d'une autre manière et a, par conséquent, une portée toute différente ; c'est le Siuan tsi po yuan king (T 200, k. 10, p. 253 c-254 a, le pendant chinois de l'Avadānaśataka sanskrit). Il n'y est pas question d'une sorte d'émulation entre Śākyamuni et Maitreya. Tous deux adressent ensemble leurs louanges au Buddha. Voici d'ailleurs la traduction de ce passage :

« Autrefois, il y a d'innombrables générations, dans le pays de *Po lo nai* (Vārāṇasī), un Buddha apparut dans le monde : il s'appelait Puṣya. Il était assis sous un arbre, les jambes croisées. Moi (Śākyamuni) et Maitreya étions deux bodhisattva. Nous allâmes près de ce Buddha, lui fîmes toutes sortes d'offrandes (*nānāpūjā*) et, debout sur un pied, durant sept jours, nous le louâmes par cette stance : « Ni au ciel, ni sur la terre, nul n'est égal au Buddha. Dans les univers des dix régions, nul ne lui est comparable. Que l'on considère tout ce qu'il y a dans l'univers : nul n'est égal au Buddha ».

Le Mppś se réfère probablement à cette dernière source lorsque, s'attachant ci-dessous (p. 92 c) à réfuter les doctrines de l'Abhidharma exposées ici, il aura la remarque suivante : « Vous croyez que seul le bodhisattva Śākyamuni a vu le Buddha Puṣya dans sa grotte précieuse et l'a loué par une même stance durant sept jours et sept nuits. Mais le bodhisattva Maitreya lui aussi a loué le Buddha Puṣya de toutes manières. L'Avadānasūtra est le seul à n'en pas parler. Si vous l'ignorez, ce n'est pas une raison suffisante ».

dispositions d'esprit et non pas au bavardage. S'il avait loué le Buddha par d'autres stances encore, sa pensée eût été parfois distraite *(vikṣiptacitta)*. C'est pourquoi il loua le Buddha par une même stance durant sept jours et sept nuits.

Question. — Pourquoi la pensée du Bodhisattva Śākyamuni était-elle impure, tandis que celle de ses disciples était pure ? Pourquoi la pensée du Bodhisattva Maitreya était-elle pure, tandis que celle de ses disciples était impure ?

Réponse. — Le Bodhisattva Śākyamuni se préoccupait beaucoup du bien des êtres *(sattvahita)* mais peu de lui-même, tandis que le Bodhisattva Maitreya se préoccupait beaucoup de sa propre personne, mais peu des autres êtres.

Durant les quatre-vingt-onze Kalpa qui vont du Buddha *P'i p'o che* (Vipaśyin) au Buddha *Kia chö* (Kāśyapa), le [Bodhisattva Śākyamuni] accomplit les actes producteurs des trente-deux marques et, quand il les eut accumulés *(upacita)*, ses six vertus *(pāramitā)* étaient parfaites *(paripūrṇa)*.

3. *Les six vertus.*

Quelles sont ces six vertus *(pāramitā)* ? Les vertus de don *(dāna)*, moralité *(śīla)*, patience *(kṣānti)*, énergie *(vīrya)*, extase *(dhyāna)* et sagesse *(prajñā)*.

Question. — Comment le Bodhisattva remplit-il *(paripiparti)* la vertu du don ?

Réponse. — Il donne tout sans restriction et, quand il a donné jusqu'à son corps, son cœur n'éprouve aucun regret : par exemple le roi *Che p'i* (Śibi) qui donna son corps au pigeon *(kapota)* [1].

[1] Le « don de la chair » pour le rachat d'un pigeon [avec le « don des yeux » et le « don de la chair pour recevoir un enseignement »] est un des exploits du célèbre roi Śibi.

Sources sanskrites : On a prétendu à tort que nous n'avons aucune « indian *buddhist* version » de ce rachat du pigeon. La Kalpanāmaṇḍitikā, p. 181, contient des débris, malheureusement très mutilés, de cet épisode. — L'Avadānakalpalatā, II, v. 109 (tome I, p. 49) a une allusion au don des yeux, mais aussi au rachat du pigeon : *śivijanmani cāndhāya dattaṃ netrayugaṃ mayā, rakṣitaś ca svadehena kapotaḥ śyenakād bhayāt.* Son chapitre LV (tome II, p. 119-135) raconte comment le roi Sarvaṃdada (surnom de Śibi ?) racheta, au prix de sa chair, un pigeon réclamé par Indra qui s'était déguisé en chasseur. — Enfin, le Laṅkāvatāra, p. 251, contient un résumé fidèle de l'épisode dans sa forme traditionnelle : *Indreṇāpi ca devādhipatyaṃ prāptena ... pūrvajanmamāṃsādavāsanādoṣāc chyenarūpam āsthāya kapotaveṣarūpadhārī Viśvakarmā samabhidruto 'bhūt tulāyāṃ cātmānam āropita āsīt. yasmād rājān aparādhībhūtānukampakaḥ śivī duḥkhena mahatālambhitaḥ.* « Même Indra, qui a obtenu la souveraineté sur les dieux, dut prendre la

88 a Le Buddha Śākyamuni, dans une de ses existences antérieures *(jātaka)*, était un roi nommé Śibi ; ce roi possédait hommage *(namas)*, refuge *(śaraṇa)* et dhāraṇī ; il était très énergique *(vīryavat)* et rempli de bienveillance *(maitrī)* et de compassion *(karuṇā)* : il considérait tous les êtres avec l'amour d'une mère pour son fils.

En ce temps-là, il n'y avait pas de Buddha. La vie de *Che t'i-houan yin* (Śakradevendra) était épuisée et sur le point de disparaître. Śakra se dit : « Où y a-t-il un Buddha omniscient *(sarvajña)* ? J'ai des difficultés sur divers sujets et je ne puis trancher mes doutes *(saṃśaya)* ». Il sut qu'il n'y avait plus aucun Buddha et, retournant au ciel, il s'assit tristement. Un métamorphoseur habile *(dakṣa nirmātṛ)*, le dieu *P'i cheou kie mo* (Viśvakarman) lui demanda : « Devendra, pourquoi es-tu triste ? » Śakra répondit : « Je cherchais un omniscient, et je ne l'ai pas trouvé. C'est pourquoi je suis triste ». Viśvakarman lui dit : « Il y a un grand bodhisattva

forme d'un vautour à cause de sa mauvaise habitude de manger de la viande dans ses existences passées. Poursuivi par ce vautour, Viśvakarman, qui avait assumé la forme et l'extérieur d'un pigeon, monta lui-même sur la balance. Pour [le sauver] le roi Śibi, qui avait compassion de l'innocent, eut à subir une grande douleur ».

[Nota : C'est par erreur que Chavannes, *Contes*, IV, p. 85, rattache au « don de la chair » la Jātakamālā nº 2 et le Jātaka pâli nº 499. Ces textes ont seulement trait au « don des yeux »].

Sources chinoises : Lieou tou tsi king, T 152 (nº 2), k. 1, p. 1 b (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 7-11) ; P'ou sa pen hing king, T 155, k. 3, p. 119 a 24-25 ; Pen cheng man louen, T 160 (nº 2), k. 1, p. 333 b-334 a ; Ta tchouang yen louen king, T 201 (nº 64), k. 12, p. 321-323 (tr. HUBER, *Sūtrālaṃkāra*, p. 330-341) ; Hien yu king, T 202, k. 1, p. 351 c (cf. SCHMIDT, *Der Weise und der Thor*, p. 16-20) ; Tchong king, T 208 (nº 2), k. 1, p. 531 b-c ; (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 70-72) ; King liu yi siang, T 2121, k. 25, p. 137 c-138 a.

Sources brahmaniques : S. Lévi, dans JA, 1908, p. 146, renvoie au Mahābhārata, III, 130-131 ; III, 195 ; XIII, 32 (où le héros est Vṛṣadarbha) ; Kathāsaritsāgara, I, 7 ; Bṛhatkathāmañjarī, I, 3, v. 81.

Sources jaïna : Karuṇāvajrāyudha, où le nom du héros est Vajrāyudha (cf. WINTERNITZ, *Literature*, II, p. 548.

Le stūpa du « don de la chair », situé près du village de Girārai sur les frontières du district de Pêshawar et du Bounêr, a été visité par Fa hien, T 2085, p. 858 a 29-858 b 2 (tr. LEGGE, p. 30-31), par Song Yun, T 2092, k. 5, p. 1021 c 15 (tr. CHAVANNES, BEFEO, III, p. 427), et par Hiuan tsang, T 2087, k. 3, p. 883 a 14-18 (tr. BEAL, I, p. 125 ; WATTERS, I, p. 234).

Iconographie : Gandhāra (L. D. BARNETT, *Antiquities of India*, London, 1913, pl. XXII) ; Mathurā (VOGEL, *Mathurā*, pl. XX c) ; Amarāvatī (A. FOUCHER, *Les sculptures d'Amarāvatī*, RAA, V, 1928, p. 15, pl. VIII, fig. I) ; Nāgārjunikoṇḍa (J. PH. VOGEL, *Excavations at Nāgārjunikoṇḍa*, An. Bibl., V, 1930, p. 5-6 et pl. II b) ; Asie centrale (GRÜNWEDEL, *Buddh. Kultstätten*, fig. 130 et 251) ; Barabuḍur (FOUCHER, *Beginnings of b. Art*. pl. XXXVI, 2).

doué *(samanvāgata)* de générosité *(dāna)*, de moralité *(śīla)*, d'extase *(dhyāna)* et de sagesse *(prajñā)*. Avant peu, il sera Buddha ». Śakra répondit par cette stance :

Des Bodhisattva qui produisent la Grande pensée,
Des œufs de poisson et des fleurs de manguier :
Voilà trois choses assez communes,
Mais il est rare qu'elles portent des fruits.

Viśvakarman répondit : « Ce roi Śibi de la race des *Yeou che na* est moral, énergique, très bienveillant, très compatissant, recueilli et sage ; avant peu il sera Buddha ». Śakradevendra dit alors à Viśvakarman : « Allons l'examiner pour voir s'il possède les marques *(lakṣaṇa)* d'un Bodhisattva. Tu te feras pigeon *(kapota)* et je me ferai faucon *(śyena)*. Tu feras semblant d'avoir peur et tu te réfugieras sous l'aisselle du roi ; moi, je te poursuivrai ». Viśvakarman répondit : « Pourquoi tourmenter ainsi ce grand Bodhisattva » ? Śakradevendra répliqua par cette stance :

Je n'ai pas non plus de mauvaise intention.
De même qu'il faut éprouver l'or véritable,
Ainsi il faut par ce moyen éprouver ce bodhisattva
Et savoir si sa résolution est ferme.

Quand Śakra eut dit cette stance, Viśvakarman se transforma en un pigeon *(kapota)* aux yeux rouges et aux pattes rouges, tandis que Śakradevendra se changeait en un faucon *(śyena)*. A tire-d'aile le faucon poursuivait le pigeon qui alla en droite ligne se réfugier sous l'aisselle du roi : agité, tremblant de peur, l'œil inquiet, il poussait des plaintes.

Alors une foule nombreuse
A ce spectacle déclara :
Ce roi est très bienveillant,
Tous les êtres ont confiance en lui.

Ce pigeon, petit oiseau,
S'est réfugié en lui comme en son nid.
C'est là la marque d'un Bodhisattva.
Il sera Buddha avant longtemps.

Alors le faucon, perché sur un arbre voisin, dit au roi Śibi :

« Rends-moi mon pigeon, c'est moi qui l'ai pris ». Le roi lui répondit : « C'est moi qui l'ai pris le premier, ce n'est pas toi. Depuis que j'ai
88 b produit l'Esprit, j'accueille tous les êtres *(sattva)*, et je veux tous les sauver ». Le faucon lui dit : « O roi, tu veux sauver tous les êtres ; n'en ferais-je point partie ? Pourquoi serais-je le seul à ne pas jouir de ta compassion ? M'enlèveras-tu mon repas du jour ? » Le roi répondit : « Que dois-tu manger ? J'ai fait le vœu de protéger tout être qui prendrait son refuge en moi. De quelle nourriture as-tu besoin ? Je te la donnerai ». Le faucon répondit : « Il me faut de la chair fraîche ». Le roi se mit à réfléchir : « Ceci est difficile à trouver. On ne saurait pas s'en procurer sans tuer des animaux. Vais-je donc tuer quelqu'un pour lui en fournir ? » Réflexion faite, sa décision demeura ferme et il dit cette stance :

La chair de mon propre corps,
Toujours soumise à la vieillesse, à la maladie et à la mort,
Entrera avant longtemps en putréfaction.
Je dois la lui donner.

Après ces réflexions, il appela un serviteur, prit un couteau, se coupa lui-même la chair de sa cuisse et la donna au faucon. Le faucon dit au roi : « O roi, tu me donnes de la chair fraîche, mais, en bonne justice, tu dois faire en sorte que le poids de ta chair égale celui du pigeon. Ne te trompe pas ! » Le roi dit : « Je vais prendre une balance *(tulā)* ». Il plaça [le morceau] de chair d'un côté et le pigeon de l'autre, mais le pigeon était plus lourd que la chair du roi. Alors il ordonna à son serviteur de lui couper la seconde cuisse, mais c'était encore trop léger. Il se trancha successivement les deux pieds, les deux fesses, les deux mamelles, la nuque et le dos. Il sacrifia son corps tout entier, mais le pigeon restait toujours plus lourd que la chair du roi. Alors ses ministres et ses parents disposèrent un rideau *(vitāna)* et écartèrent les assistants, car le roi ne pouvait être vu dans cet état. Mais le roi Śibi leur dit : « N'écartez pas les gens, invitez-les à entrer et à regarder », et il ajouta ces stances :

Que les dieux, les hommes et les Asura
Viennent tous me contempler.
Il faut une grande pensée, une extrême résolution
Pour parvenir à l'état de Buddha.

Quiconque recherche l'état de Buddha
Doit supporter de grandes douleurs.
Si on ne peut maintenir sa résolution,
On doit renoncer au vœu [de la Bodhi].

Alors le bodhisattva, de ses mains sanglantes, attira la balance et voulut y grimper : il maintenait sa résolution de faire contrepoids au pigeon avec son corps tout entier. Le faucon lui dit : « Grand roi, c'est bien difficile. Pourquoi fais-tu cela ? rends-moi plutôt le pigeon ». Le roi répondit : « Le pigeon a pris son refuge en moi, je ne te le donnerai jamais. Si je sacrifie mon corps, ce n'est pas pour gagner des trésors, ni par intérêt. Je veux, au prix de mon corps, conquérir l'état de Buddha ». De ses mains, il attira la balance, mais comme à ce moment sa chair était épuisée et ses muscles rompus, il ne pouvait plus se diriger et, en voulant grimper [sur la balance], il fit une chute. Admonestant son propre cœur, il lui dit : « Tu dois t'affermir et ne pas te troubler. Tous les **88 c**
êtres sont plongés dans un océan de douleur. A toi seul tu as juré de les sauver tous. Pourquoi te décourager ? La douleur [que tu endures] est peu ; les douleurs de l'enfer *(naraka)* sont beaucoup. Si on les comparait, la tienne n'en atteindrait pas la seizième partie. Si moi qui suis sage, énergique, moral et extatique, je souffre de telles douleurs, que dire alors des gens sans sagesse plongés dans les enfers ? » Alors le bodhisattva, voulant grimper résolument, attira la balance et donna l'ordre à son serviteur de l'aider. A ce moment sa résolution était ferme et il ne regrettait rien.

Les Deva, Nāga, Asura, Piśāca, Manuṣya le louèrent grandement : « Agir ainsi pour un petit pigeon, disaient-ils, c'est extraordinaire *(adbhuta)* ». Alors la grande terre *(pṛthivī)* trembla six fois, la grande mer *(samudra)* enfla ses vagues *(taraṅga)*, les arbres morts se mirent à fleurir, les dieux firent tomber une pluie parfumée et jetèrent des fleurs. Les déesses chantèrent ses louanges : « Il deviendra sûrement Buddha ». Alors des quatre points cardinaux les Devarṣi vinrent le louer en disant : « C'est un vrai Bodhisattva qui doit bientôt devenir Buddha ».

Le faucon dit au pigeon : « L'épreuve est terminée : il n'a pas épargné sa vie. C'est un vrai Bodhisattva », et il ajouta cette stance :

Il a planté dans le terrain de la compassion
L'arbre de l'Omniscience.
Nous devons lui rendre hommage,
Il ne faut plus lui causer de peine.

Viśvakarman dit alors à Śakradevendra : « Devendra, toi qui possèdes une force miraculeuse, tu peux rendre à ce roi son intégrité corporelle ». Śakradevendra répondit : « Il ne faut pas que ce soit moi. Le roi va jurer lui-même que son grand cœur était tout joyeux [lorsqu'] il sacrifiait sa vie et la donnait pour que tous les êtres recherchent l'état de Buddha ».

Śakra dit alors au roi : « Lorsque tu tranchais dans ta chair et que tu souffrais cruellement, n'as-tu pas éprouvé du regret ? » Le roi répondit : « Mon cœur était dans la joie *(ānanda)*. Je n'ai éprouvé ni irritation ni chagrin » Śakra lui dit : « Qui pourrait croire que tu n'éprouvais pas de chagrin ? » Alors le bodhisattva fit ce vœu : « Quand je tranchais ma chair et que mon sang coulait, je n'éprouvais ni colère ni irritation. J'étais résolu *(ekacitta)* et sans regret, car je tendais à l'état de Buddha. Si je dis vrai, que mon corps redevienne comme il était auparavant ». A peine eut-il prononcé cette parole que son corps redevint comme auparavant. A ce spectacle, les hommes et les dieux eurent une grande joie et crièrent au prodige : « Ce grand Bodhisattva deviendra sûrement Buddha. Nous devons l'honorer de tout cœur et souhaiter qu'il devienne bientôt Buddha. Il nous protégera ». Alors Śakradevendra et Viśvakarman retournèrent au ciel.

C'est par des actes de ce genre que le Bodhisattva remplit la vertu du don.

Question. — Comment le Bodhisattva remplit-il la vertu de moralité *(śīlapāramitā)* ?

Réponse. — En n'épargnant pas sa vie quand il s'agit de garder les pures défenses *(viśuddhaśīla)*. Ainsi le roi *Siu t'o siu mo* (Sutasoma), à cause du grand roi *Kie mo cha po t'o* (Kalmāṣapāda)
89 a alla jusqu'à offrir sa vie, mais ne viola pas les défenses [1].

[1] Jātaka célèbre où Sutasoma n'est autre que le Buddha, tandis que Kalmāṣapāda est Aṅgulimāla :

Sources pâlies : Mahāsutasomajātaka, Jātaka, n° 537 (V, p. 456-511) ; Cariyāpiṭaka, III, 12, p. 100-101 (tr. LAW, p. 124-125).

Sources sanskrites : Jātakamālā, n° 31, p. 207-224 (tr. SPEYER, p. 291-313) ; Bhadrakalpāvadāna, ch. 34 (tr. S. D'OLDENBURG, *On the Buddhist Jātakas*, JRAS,

Il y avait autrefois un roi nommé Sutasoma [1], énergique *(vīryavat)*, observateur des défenses *(śīladhara)* et toujours fidèle à la parole donnée *(satyavādin)*. Un matin, il monta sur un char avec ses courtisanes *(gaṇikā)* et entra dans un jardin *(ārāma)* pour s'y promener. Au moment où il franchissait les portes de la ville, un certain brâhmane, venu pour mendier, dit au roi : « Le roi est très puissant *(mahāprabhāva)* et moi je suis un pauvre *(daridra)*. Qu'il ait pitié de moi et me donne quelque chose ». Le roi répondit : « J'y consens. J'estime les enseignements des saints *(tathāgata)* [comme toi] ; nous nous ferons mutuellement des cadeaux. Je dois sortir, mais je reviendrai ». Après cette promesse, le roi entra dans son jardin où il se baigna et prit ses ébats.

A ce moment, un roi à deux ailes nommé « Pieds de gazelle » (Kalmāṣapāda) [2] arriva à tire-d'aile et, au milieu des courtisanes,

1893, p. 331-334) ; Laṅkāvatāra, p. 250-251, contient un résumé : *Bhūtapūrvam atīte 'dhvani rājābhūt Siṃhasaudāso nāma. sa māṃsabhojanāhārātiprasaṅgena pratisevamāno rasatṛṣṇādhyavasānaparamatayā māṃsāni mānuṣyāṇy api bhakṣitavān. tannidānaṃ ca mitrāmātyajātibandhuvargeṇāpi parityaktaḥ prāg eva paurajanapadaiḥ svarājyaviṣayaparityāgāc ca mahad vyasanam āsāditavān māṃsahetoḥ.*

Sources chinoises : Lieou tou tsi king, T 152 (n° 41), k. 4, p. 22 b-24 b (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 143-154) ; Hien yu king, T 202 (n° 52), k. 11, p. 425-427 (cf. SCHMIDT, *Der Weise und der Thor*, p. 300-326) ; Kieou tsa p'i yu king, T 206 (n° 40), k. 2, p. 517 a-c (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 405-406) ; Jen wang pan jo po lo mi king, T 245, k. 2, p. 830 ; Versions chinoises du Laṅkāvatāra (T 670, k. 4, p. 513 c ; T 671, k. 8, p. 563 a ; T 672, k. 6, p. 623 c) ; King liu yi siang, T. 2121, k. 25, p. 139 a-b.

Iconographie : Brique émaillée de Pagan (GRÜNWEDEL, *Buddhistische Studien*, fig. 39) ; frise d'Aurangâbâd (A. FOUCHER, *Une représentation du Sutasoma-jātaka sur une frise d'Aurangābād*, ML, I, p. 261-271 et pl. XXI-XXII) ; Ajaṇṭā (JA, avril-juin 1921, p. 213).

Étude : K. WATANABE, *The story of Kalmāṣapāda*, JPTS, 1909, p. 236-310.

[1] Le Bodhisattva, appelé Sutasoma dans la plupart des sources, est nommé *P'ou ming* (Samantaprabhāsa) dans T 152 (p. 22 b) et T 245 (p. 830 a). Sutasoma appartenait à la célèbre famille des Kaurava (Jātaka, V, p. 457, Jātakamālā, p. 207) et résidait à Indapatta (Jātaka, V, p. 457), ville située sur l'emplacement de l'actuel Delhi.

[2] L'anthropophage Kalmāṣapāda n'a pas d'état civil bien précis. Dans T 152, p. 22 c, c'est un roi nommé *A k'iun* (170 et 5 ; 123 et 7). — Dans le Jātaka pâli, c'est Brahmadatta, roi de Vārāṇasī (Bénarès). — Dans T 245, p. 830 a, c'est un jeune prince, fils du roi de *T'ien lo* (Devala ?). — Dans T 202, p. 425 a, c'est le fils de Brahmadatta, roi de Bénarès, et d'une lionne. — Dans les sources sanskrites (Jātakamālā, p. 209, Bhadrakalpāvadāna, ch. 34 ; Laṅkāvatāra, p. 250), il apparaît comme le fils d'un roi et d'une lionne et, comme son père s'appelait Sudāsa, il fut nommé Saudāsa ou Siṃhasaudāsa. — Il est plus connu sous le surnom de Kalmāṣapāda, que certaines sources chinoises traduisent par *Po tsou* (187 et 6 ; 157) ou *Pan tsou* (96 et 6 ; 157), c'est-à-dire « Pieds tachetés » (cf. T

s'empara du roi et s'enfuit avec lui : on eût dit l'oiseau aux ailes d'or *(garuḍa)* s'emparant d'un serpent *(nāga)* en pleine mer. Les femmes se lamentaient et criaient ; dans le jardin et dans la ville, au dedans comme au dehors, c'était l'émoi et la consternation.

Kalmāṣapāda, portant le roi, fendit l'espace *(ākāśa)* et arriva à sa demeure où il déposa Sutasoma parmi les quatre-vingt-dix-neuf rois [qu'il avait déjà capturés] [1]. Le roi Sutasoma se mit à pleurer à sanglots : Kalmāṣapāda lui dit : « Grand roi kṣatriya, pourquoi pleures-tu comme un petit enfant ? Tout homme qui naît doit périr ; les composés doivent se dissocier ». Le roi Sutasoma répondit : « Je ne crains pas la mort, mais je crains fort de manquer à mes promesses. Depuis ma naissance je n'ai jamais fait de mensonge *(mṛṣāvāda)*. Aujourd'hui matin, comme je franchissais les portes, un certain brâhmane est venu me demander une aumône, et je lui ai promis de revenir pour lui donner la charité. Je ne doute pas de l'impermanence *(anityatā)*, mais si je frustre ce [brâhmane] dans son attente, je commets un péché *(āpatti)* de tromperie. Voilà pourquoi je pleure ». Kalmāṣapāda lui dit : « Ton désir sera satisfait. Puisque tu crains de manquer à ta promesse, je t'autorise à rentrer [chez toi] ; tu as sept jours pour faire la charité au brâhmane ; après, tu reviendras ici. Si, passés ces sept jours, tu n'es pas revenu, moi, avec la force de mes ailes, j'irai te reprendre sans difficulté ».

Le roi Sutasoma put donc rentrer dans son pays natal et y faire l'aumône à sa guise. Il établit sur le trône le prince héritier *(kumāra)*. Réunissant son peuple, il s'excusa en ces termes : « Je sais que je n'ai pas réglé toutes les affaires ; mon gouvernement n'était pas [toujours] conforme au Dharma. Je reconnais votre loyauté.

202, p. 425 b ; T 245, p. 830 a); Selon le Hien yu king (T 202, p. 425 b), ce surnom lui vient, de ce que, né d'une lionne, il a les pieds marqués de taches comme la fourrure d'un lion. Buddhaghosa, dans la Sumaṅgalavilāsinī, II, p. 483, propose une autre explication : Lorsque le roi anthropophage, banni par ses sujets, prit la fuite, une épine d'acacia lui perça le pied, et cette blessure laissa une cicatrice ressemblant à un bois tacheté *(tassa kira pāde khāṇukena viddhaṭṭhāne vaṇo ruhanto cittadārusadiso hutvā rūhi)*.

Le village où cet anthropophage fut dompté s'appelle Kalmāṣadamya (en pâli : Kammāsadamma). Il est situé dans le pays des Kuru, et le Buddha y prêcha plusieurs sūtra importants. Cf. Dīgha, II, p. 55, 290 ; Majjhima, I, p. 55, II, p. 26 ; Saṃyutta, II, p. 92 ; Tch'ang a han, T 1, k. 10, p. 60 a 29 ; Tchong a han, T 26, k. 24, p. 578 b ; Divyāvadāna, p. 515, 516.

[1] Dans T 202 (p. 426 a) et T 245 (p. 830 b), c'était 999 rois que Kalmāṣapāda avait capturés.

Si je ne suis pas mort aujourd'hui, je reviendrai directement ». Dans tout le pays, son peuple et ses parents frappaient la terre du front pour le retenir : « Nous voulons, disaient-ils, que le roi fasse attention et continue au pays sa bienveillante protection. Qu'il ne se soucie plus de Kalmāṣapāda, roi des Rākṣasa. Nous établirons une maison de fer *(ayogṛha)* avec des soldats d'élite. Si puissant que soit Kalmāṣapāda, nous ne le craignons pas ». Mais Sutasoma qui n'était pas d'accord dit cette stance :

La fidélité à la parole *(satyavāda)* est le premier des commandements ;
L'homme de parole gravit l'échelle du ciel.
L'homme de parole, si petit soit-il, est grand ;
Le menteur entre en enfer.

Je veux aujourd'hui garder ma promesse.
Plutôt perdre la vie que d'y manquer.
Mon cœur n'éprouve aucun regret. **89 b**

Ayant réfléchi de la sorte, le roi partit et s'en retourna auprès de Kalmāṣapāda. Celui-ci, l'apercevant de loin, se réjouit et lui dit : « Tu es un homme de parole qui ne manque pas à ses promesses. Tous les hommes cherchent à épargner leur vie. Tu as eu l'occasion d'échapper à la mort, mais tu es revenu pour accomplir ta promesse. Tu es un grand homme *(mahāpuruṣa)* ».

Alors le roi Sutasoma fit l'éloge de la fidélité à la parole : « Celui qui respecte sa parole, disait-il, est un homme ; celui qui y manque n'en est pas un ». De toutes manières il loua la véracité *(satyavāda)* et flétrit le mensonge *(mṛṣāvāda)*. Kalmāṣapāda, en l'entendant, conçut une foi pure *(śraddhāviśuddhi)* et dit au roi Sutasoma : « Tu as bien parlé ; en retour, je te relâche ; tu es libre. Je t'accorde aussi les quatre-vingt-dix-neuf rois [prisonniers avec toi]. Qu'ils retournent, chacun selon son désir, dans leur pays d'origine ». Quand il eut ainsi parlé, les cent rois s'en retournèrent.

C'est dans les Jātaka de cette sorte que le Bodhisattva remplit la vertu de moralité.

Question. — Comment le Bodhisattva remplit-il la vertu de patience *(kṣāntipāramitā)* ?

Réponse. — Lorsque les hommes venaient l'insulter, le frapper, le bâtonner, le taillader, l'écorcher, le couper en morceaux et lui

ôter la vie, son esprit n'éprouvait aucune haine *(dveṣa)*. Ainsi le Bhikṣu *Tchan t'i* (Kṣānti), lorsque le roi *Kia li* (Kali) lui coupa les mains *(hasta)*, les pieds *(pāda)*, les oreilles *(karṇa)* et le nez *(nāsā)*, garda un cœur ferme *(dṛḍhacitta)* et sans émotion *(acala)* [1].

[1] Le Mppś, k. 14, p. 166 c, raconte de la façon suivante l'exploit du bhikṣu Kṣānti : Kṣāntirṣi, dans une grande forêt, cultivait la patience *(kṣānti)* et pratiquait la bienveillance *(maitrī)*. Un jour le roi Kali, suivi de ses courtisanes *(gaṇikā)*, entra dans la forêt pour s'y promener et s'y divertir. Son repas terminé, le roi s'arrêta pour dormir un peu. Les courtisanes se promenant dans la forêt en fleur, aperçurent le ṛṣi, lui présentèrent leurs hommages *(vandana)* et se placèrent de côté. Alors le ṛṣi leur fit l'éloge de la patience et de la bienveillance ; ses paroles étaient si belles que ces femmes ne se lassaient pas de l'entendre et restèrent longtemps près de lui. Le roi Kali s'éveillant et ne voyant plus ses courtisanes, saisit son épée *(asipaṭṭa)* et suivit leurs traces. Lorsqu'il les vit debout à côté du ṛṣi, sa jalousie amoureuse déborda ; les yeux furieux et brandissant son épée, il demanda au ṛṣi : « Que fais-tu là ? » Le ṛṣi répondit : « Je suis ici pour cultiver la patience et pratiquer la bienveillance ». Le roi lui dit : « Je vais aussitôt te mettre à l'épreuve. Avec mon épée, je te couperai les oreilles *(karṇa)*, le nez *(nāsā)* et jusqu'aux mains *(hasta)* et aux pieds *(pāda)*. Si tu ne t'irrites pas, je saurai que tu cultives la patience ». Le ṛṣi répondit : « Fais à ta guise ». Alors le roi tira son épée et lui coupa les oreilles, le nez, puis enfin les mains et les pieds, tout en lui demandant : « Ton esprit est-il agité ? » Le ṛṣi répondait : « Je cultive la bienveillance et la patience ; mon esprit n'est pas agité ». Le roi lui dit : « Ton corps est là, sans force ; tu dis bien que tu n'es pas agité, mais qui pourrait te croire ? » Alors le ṛṣi fit ce serment : « Si je cultive vraiment la bienveillance et la patience, que mon sang *(śoṇita)* devienne du lait *(kṣīra)* ». Aussitôt son sang se changea en lait ; le roi tout stupéfait s'en alla avec ses courtisanes. Mais alors, dans la forêt, un roi-dragon *(nāgarāja)*, prenant parti pour le ṛṣi, tonna, éclaira et lança la foudre ; et le roi, gravement atteint, s'écroula et ne rentra pas à son palais.

Cette anecdote est souvent racontée pour illustrer la patience du bodhisattva (représenté ici par le bhikṣu Kṣānti) et la méchanceté de Devadatta (ici, le méchant roi) :

Sources pâlies : Khantivādijātaka, nº 313 (III, p. 39-43) ; Jātaka, I, p. 46, III, p. 178 ; VI, p. 257 ; Dhammapadaṭṭha, I, p. 149 (tr. BURLINGAME, *Legends*, I, p. 241) ; Khuddakapāṭha Comm., p. 149 ; Buddhavaṃsa Comm., p. 51 ; Visuddhimagga, I, p. 302.

Sources sanskrites : Mahāvastu, III, p. 357-361 ; Jātakamālā (nº 28), p. 181-192 (tr. SPEYER, p. 253-268) ; Avadānakalpalatā (nº 38), I, p. 932-941 ; Vajracchedikā, § 14, p. 31 ; Kośa, IV, p. 229.

Sources chinoises : Lieou tou tsi king, T 152 (nº 44), k. 5, p. 25 (tr. CHAVANNES *Contes*, I, p. 161-164) ; Seng k'ie lo tch'a so tsi king, T 194, k. 1, p. 119 a ; Ta tchouang yen louen king, T 201 (nº 63), k. 11, p. 320 a ; *id.* (nº 65), k. 12, p. 325 c (tr. HUBER, *Sūtrālaṃkāra*, p. 325, 352) ; Hien yu king, T 202 (nº 12), k. 2, p. 359 c-360 b (cf. SCHMIDT, *Der Weise und der Thor*, p. 60-63) ; Kin kang pan jo po lo mi king, T 235, p. 750 b ; Ta pan nie p'an king, T 374, k. 31, p. 551 a-b ; Ta fang teng ta tsi king, T 397, k. 50, p. 330 b ; A yu wang tchouan, T 2042, k. 5, p. 119 b ; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 3, p. 882 b (tr. BEAL, I, p. 121 ; WATTERS, I, p. 227) ;

Question. — Comment le Bodhisattva remplit-il la vertu d'énergie *(vīryapāramitā)* ?

Réponse. — Lorsqu'il possède une grande diligence d'esprit. Ainsi le bodhisattva *Ta che* (Mahātyāgavat), disposant de sa vie pour tous [ses compagnons], jura de vider l'eau de la mer jusqu'à l'assécher entièrement et sa résolution était ferme [1]. Ainsi encore, le

King liu yi siang, T 2121, k. 8, p. 40 b-c.

Sources khotanaises : Traduction de la Vajracchedikā, HOERNLE, *Remains*, p. 282.

Iconographie : Sârnâth : AR Arch. Surv. 1907-1908, pl. 20 ; Asie centrale : LE COQ-WALDSCHMIDT, *Spätantike*, VI, 11-12 ; Formose : ECKE-DEMIÉVILLE, *Twin Pagodas of Zayton*, pl. 41 en haut.

On trouvera dans LÜDERS, *Bhārhut und die buddh. Literatur*, p. 119-121, une comparaison entre le texte pâli du Jātaka et le texte sanskrit du Mahāvastu.

Les sources énumérées ci-dessus diffèrent pour le détail. Le Bodhisattva torturé par le roi est appelé *Kṣāntivādin* (dans le Mahāvastu, *Kṣāntivāda*), *Kṣāntirṣi* ou *Kṣānti*. Il avait pris naissance, sous le nom de *Kuṇḍaka*, dans une riche famille de Kāsi ou Bénarès (Jātaka pâli), ou dans une famille de brâhmanes de la ville de *Fou tan na* (Pūtana) dans l'Inde du sud (T 374, p. 551 a). Le Mahāvastu, III, p. 357, le fait venir miraculeusement de l'Uttarakuru dans le jardin *(udyāna)* du roi Kalabha de Bénarès dans la région de Kāśi *(Kṣāntivādo ṛṣi Uttarakurudvīpāto ṛddhīye āgatvā tahiṃ udyānabhūmīyāṃ āsati)* ; mais on peut se demander si *udyāna*, jardin, ne doit pas être corrigé en Uḍḍiyāna, région célèbre du N-O de l'Inde. En tout cas, c'est dans l'Uḍḍiyāna, à quatre ou cinq *li* à l'est de *Moung kie li* (Maṅgalapura ou Manglaor), que Hiuan tsang a rencontré le *stūpa* commémorant les souffrances de Kṣānti (Si yu ki, k. 3, p. 882 b). — Le roi cruel qui tortura Kṣānti est généralement appelé *Kali*. La lecture *Kaliṅgarāja* qu'on trouve dans la Vajracchedikā en sanskrit est une correction fautive que les traducteurs chinois n'ont pas admise. A côté de *Kali*, on trouve aussi la lecture *Kalābu* (sources pâlies ; T 194, p. 119 a ; T 374, p. 551 a) et *Kalabha* (Mahāvastu). Ce roi régnait à Bénarès dans la région de Kāśi (Vārāṇasīye Kāśijanapade). Selon certaines sources, c'est lui-même qui tortura Kṣānti ; selon d'autres (notamment toutes les sources pâlies), il le fit découper par ses serviteurs. Le sage avait excité la colère du roi en prêchant la loi à ses femmes ou encore, selon T 152, p. 25, et T 194, p. 119 a, en refusant de lui indiquer la direction prise par un cerf. Dans le Mahāvastu, les membres de Kṣānti, au fur et à mesure qu'ils sont coupés, sécrètent du lait. Le Jātaka pâli et la Jātakamālā rapportent que Kṣānti mourut de ses blessures et monta au ciel (*samadhirūdha divam*) ; quant à Kali, la terre s'entrouvrit sous ses pas et il tomba dans l'enfer Avīci.

[1] L'histoire de Mahātyāgavat sera racontée au long au k. 12, p. 151-152, auquel on se rapportera pour le détail. On la retrouve également dans le Mahāvastu, II, p. 89-91 ; *Lieou tou tsi king*, T 152 (nº 9), k. 1, p. 4 a-5 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 30-38) ; Hien yu king, T 202 (nº 40), k. 8, p. 404 b-409 c (cf. SCHMIDT, *Der Weise u. d. Thor*, p. 227-252) ; King liu yi siang, T 2121, k. 9, p. 47 b-48 a. Le thème de l'homme qui s'efforce d'épuiser l'eau de la mer se rencontre encore dans une anecdote du Vinaya des Mahāsāṃghika, traduite par CHAVANNES, *Contes*, II, p. 308-312, et dans le Cheng king, T 154 (nº 8), k. 1, p. 75 b-76 a.

bodhisattva loua le Buddha Puṣya durant sept jours et sept nuits, debout sur un pied et sans battre des yeux [1].

Question. — Comment le Bodhisattva remplit-il la vertu d'extase *(dhyānapāramitā)* ?

Réponse. — Lorsqu'il obtient la maîtrise *(vaśitā)* sur toutes les extases *(dhyāna)* des hérétiques *(tīrthika)*. Ainsi le ṛṣi *Chang chö li* (Śaṅkhācārya), assis en extase, n'avait plus d'inspiration *(āna)* ni d'expiration *(apāna)* ; un oiseau vint pondre ses œufs dans son chignon en forme de conque *(śaṅkhaśikhā)* ; le bodhisattva resta immobile *(acala)* et sans mouvement jusqu'au moment où les jeunes s'envolèrent [2].

Question. — Comment le Bodhisattva remplit-il la vertu de sagesse *(prajñāpāramitā)* ?

Réponse. — Lorsque son grand esprit réfléchit *(manasikaroti)* et analyse *(vibhanakti)*. Ainsi le brâhmane *K'iu p'in t'o* (Govinda), grand ministre *(mahāmātya)*, divisa la grande terre *(mahāpṛthivī)* du Jambudvīpa et en fit sept parts ; il divisa également en sept parts un nombre déterminé de grandes et de petites villes *(nagara)*, de villages *(nigama)* et de hameaux *(antarāpaṇa)* [3]. Telle était sa vertu de sagesse.

[1] Voir ci-dessus, p. 253-254.

[2] Le Mppś, k. 17, p. 188 a-b, reprend l'anecdote de la façon suivante : Śākyamuni, autrefois, était un ṛṣi avec un chignon en forme de conque (*śaṅkhaśikhā*), nommé *Chang chö li* (Śaṅkhācārya). Il pratiquait toujours le quatrième *dhyāna* : interrompant sa respiration *(ānāpāna)*, assis sous un arbre, il restait immobile. Un oiseau, le voyant dans cette posture, le prit pour un morceau de bois et déposa ses œufs *(aṇḍa)* dans son chignon *(śikhā)*. Lorsque le bodhisattva s'éveilla du *dhyāna* et s'aperçut qu'il avait des œufs d'oiseau sur la tête, il se dit : « Si je fais un mouvement, la mère ne viendra certainement plus et, si la mère ne vient plus, les œufs se gâteront ». Alors, il rentra en *dhyāna* et y resta jusqu'au moment où les oisillons s'envolèrent.

Le cas de Śaṅkhācārya n'est pas exceptionnel : « On sait que le Yogin des vieilles légendes reste immobile sur une jambe : les oiseaux font leur nid dans ses cheveux » (LAV., *Dogme et Philosophie*, p. 183). Le King liu yi siang (CHAVANNES *Contes*, III, p. 237-238) connaît une brâhmane, en contemplation depuis trois cents ans, sur le corps de qui a poussé un arbre.

Le ṛṣi Śaṅkha est célèbre dans la légende bouddhique. Il intervient dans le Gayāśīrṣasūtra, T 464, p. 481 c 1, et il est connu par ses démêlés avec son frère Likhita (cf. CHAVANNES, *Contes*, IV, p. 120, 132).

[3] Extrait d'un passage du Mahāgovindīyasūtra que l'on peut résumer, avec Senart, de la façon suivante : « Jadis régnait le roi Diśāmpati. Il avait pour *purohita* et pour conseiller principal le brâhmane Govinda. La mort le lui ayant enlevé, il suivit le conseil du prince Reṇu, son fils, et le remplaça par le propre fils du brâhmane, Jyotipāla, que l'on appela Mahāgovinda. Les six kṣatriya électeurs

C'est ainsi que le Bodhisattva remplit les six vertus *(pāramitā)*.

4. *Séjour dans le ciel des Tuṣita.*

Sous le Buddha Kāśyapa, le bodhisattva se fit disciple, observa les règles pures *(viśuddhaśikṣāpada)* [1], exerça ses qualités *(guṇa)* et renaquit dans le ciel des *Teou chouai* (Tuṣita).

Question. — Pourquoi le bodhisattva naît-il dans le ciel des Tuṣita et non pas au-dessus ou en-dessous : possédant un grand pouvoir *(prabhāva)*, il devrait pouvoir renaître où il veut ?

Réponse. — 1. D'après certains, le bodhisattva, en vertu de la rétribution des actes *(karmavipākahetoḥ)*, devait renaître en cet endroit.

2. En outre, dans une terre *(bhūmi)* inférieure [à celle des Tuṣita], les entraves *(saṃyojana)* sont trop grosses ; dans une terre supérieure, elles sont trop minces. [Au contraire], dans le ciel des **89 c**
Tuṣita, les entraves ne sont ni grosses ni minces, car la sagesse *(prajñā)* y est en sécurité *(yogakṣema)* ?

3. En outre, le bodhisattva ne veut pas laisser passer le temps de sa venue comme Buddha *(buddhaprādurbhāvakāla)*. S'il naissait dans une terre inférieure où la durée de vie *(āyus)* est courte *(hrasva)*, sa vie serait terminée avant l'heure de sa venue comme Buddha ; s'il naissait dans une terre supérieure où la durée de vie est longue *(dīrgha)*, sa vie se prolongerait encore après l'heure de

royaux *(rājakartāraḥ)*, à la mort de Diśāmpati, assurèrent sa succession à Reṇu moyennant la promesse de distribuer le royaume entre eux sept. Le moment venu, ce fut Mahāgovinda qui procéda à ce partage de la terre, assignant à chacun sa capitale ; il demeura chargé de leurs affaires à tous ; en même temps il instruisait sept mille brâhmanes et sept cents *snātaka* ».

Le sūtra de Mahāgovinda se trouve dans le Dīgha, II, p. 220-252 (tr. Rh. D., *Dialogues*, II, p. 259-281) ; Mahāvastu, III, p. 197-240 ; Tch'ang a han, T 1 (n° 3), k. 5, p. 30 b-34 b ; Ta kien kou p'o lo men yuan k'i king, T 8, tome I, p. 207-213.

T. W. Rhys Davids, *Dialogues*, II, p. 270, a dressé la liste des cités et des tribus qui échurent en partage à chacun des sept rois ; on la trouve dans Dīgha, II, p. 235-236 ; Mahāvastu, III, p. 208, Tch'ang a han, T 1, p. 33 a :

	Cités.	*Tribus.*	*Rois.*
1.	Dantapura.	Kāliṅga.	Sattabhu.
2.	Potana.	Assaka.	Brahmadatta.
3.	Māhissatī.	Avanti.	Vessabhu.
4.	Roruka.	Sovīra.	Bharata.
5.	Mithilā.	Videha.	Reṇu.
6.	Campā.	Aṅga.	Dhataraṭṭha.
7.	Bārāṇasi.	Kāsi.	Dhataraṭṭha.

[1] Le bodhisattva s'appelait alors Jyotipāla. Voir ci-dessus, p. 22, n. 4.

sa venue comme Buddha. Mais, chez les dieux Tuṣita, la durée de vie coïncide avec les époques où les Buddha apparaissent [1].

4. Enfin, le Buddha réside toujours dans une destinée moyenne *(madhyagati)*. Or les dieux Tuṣita sont placés au milieu des six classes de dieux [du Kāmadhātu] augmentés des Brahmakāyika : ils surpassent trois classes de dieux [les Cāturmahārājakāyika, les Trāyastriṃśa et les Yāma] et sont en-dessous de trois autres classes les Nirmāṇarati, les Paranirmitavaśavartin et les Brahmakāyika]. Venu de chez les Tuṣita, le bodhisattva naquit dans le Madhyadeśa « Pays du milieu » [2]; c'est au milieu de la nuit *(madhyame yāme)* qu'il descendit du ciel *(avatāra)* ; c'est au milieu de la nuit qu'il sortit du pays de *Kia p'i lo p'o* (Kapilavastu) et qu'après avoir parcouru le Chemin du milieu *(madhyamā pratipad)*, il atteignit la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)* ; c'est le Chemin du milieu qu'il prêcha aux hommes ; enfin, c'est au milieu de la nuit qu'il entra dans le Nirvāṇa sans reste *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)*. Parce qu'il aimait ces « milieux », il naquit dans le ciel-intermédiaire [des Tuṣita].

5. *Les quatre « Vilokana » et l'entrée dans la matrice* [3].

Lorsque ce bodhisattva eut pris naissance dans le ciel des Tuṣita, il examina par quatre fois le monde des hommes : 1. examen du temps *(kālavilokana)*, 2. examen du lieu *(deśavilokana)*, 3. examen de la famille *(kulavilokana)*, 4. examen de la mère *(upapattisthāna)*.

[1] Les dieux Tuṣita vivent 4.000 ans, mais les jours qui composent ces années équivalent chacun à 400 années ordinaires (Cf. Aṅguttara, I, p. 214; KIRFEL, *Kosmographie der Inder*, p. 194).

[2] Le Madhyadeśa dont il est question ici est plus vaste que le Madhyadeśa de la vieille littérature brahmanique. Ce dernier est pratiquement identique à l'Āryāvarta tandis que le Madhyadeśa des textes bouddhiques englobe quatorze des seize Mahājanapada. Sur ses limites exactes, voir MALALASEKERA, II, p. 418-419. Le Madhyadeśa est le lieu de naissance des nobles personnages *(purisājanīyā)*, y compris les Buddha (cf. Sumaṅgala, I, p. 173 ; Aṣṭasāhasrikā, p. 336).

[3] Les sources ne sont pas d'accord sur le nombre des *Vilokana* du Bodhisattva :

1. Quatre Vilokana : Examen du temps *(kāla)*, du continent *(dvīpa)*, du pays *(deśa)* et de la famille *(kula)* : Mahāvastu, I, p. 197; II, p. 1; Lalitavistara, p. 19-20 (tr. FOUCAUX, p. 20-21).

2. Cinq Vilokana, en ajoutant l'examen de la mère ou des parents *(mātā-, janettīvilokana)* : Nidānakathā, p. 48-49 ; Dhammapadaṭṭha, I, p. 84 ; Ken pen chouo ... p'o seng che, T 1450, k. 2, p. 106 b-c (cf. ROCKHILL, *Life*, p. 15).

3. Huit Vilokana, en ajoutant aux cinq précédents l'examen de la période de gestation *(āyu)*, du mois de la naissance *(māsa)* et de la date du départ *(nekkhamma)* : Milinda, p. 193.

Qu'est-ce que l'examen du temps ? Il y a huit périodes pendant lesquelles les Buddha apparaissent : lorsque la durée de la vie humaine est de 84.000, 70.000, 60.000, 50.000, 40.000, 30.000, 20.000, 100 années [1]. Le bodhisattva se dit : « La durée de la vie humaine est de cent années ; l'époque d'apparition du Buddha est arrivée ». Tel est l'examen du temps.

Qu'est-ce que l'examen du lieu ? Les Buddha naissent toujours dans le Madhyadeśa, car il abonde en or et en argent, en substances précieuses, en aliments, en lieux pittoresques, et son sol est pur.

Qu'est-ce que l'examen de la famille ? Les Buddha naissent dans deux sortes de familles : chez des Kṣatriya ou chez des Brāhmaṇa, car les Kṣatriya ont un grand pouvoir (*prabhāva*) tandis que les Brāhmaṇa ont une grande sagesse (*prajñā*). C'est là que les Buddha prennent naissance selon les exigences du temps.

Qu'est-ce que l'examen de la mère ? Le bodhisattva se demande quelle est la mère qui pourra porter un bodhisattva fort comme Nārāyaṇa [2], et observer les pures défenses (*viśuddhaśīla*).

Cet examen terminé, il constate que seule la famille du roi Śuddhodana, résidant à Kapilavastu en Madhyadeśa, est capable de concevoir le bodhisattva. Après ces réflexions, il descend du ciel des Tuṣita et, sans perdre son esprit droit, il entre dans le sein de sa mère (*mātṛkukṣi*).

Question. — Pourquoi tous les Bodhisattva, au cours de leur **90 a**
dernière renaissance (*paścima punarbhava*), viennent-ils du ciel et non pas des hommes ?

Réponse. — 1. Parce qu'ils ont gravi la destinée suprême (*agra-*

[1] Selon le Dīgha, II, p. 2-7, la durée de la vie humaine était de 80.000 ans sous Vipaśyin, de 70.000 ans sous Śikhin, de 60.000 ans sous Viśvabhū, de 40.000 ans sous Krakucchanda, de 30.000 ans sous Kanakamuni, de 20.000 ans sous Kāśyapa, de 100 ans sous Śākyamuni. Voir le tableau dressé par Rhys Davids dans ses *Dialogues of the Buddha*, II, p. 6. — Ces chiffres sont confirmés par divers textes : Tch'ang a han, T 1, k. 1, p. 1 ; Ts'i fo king, T 2, p. 150 ; Ts'i fo fou mou sing tseu king, T 4, p. 159 ; Tseng yi a han, T 125, k. 45, p. 790 [sous Vipaśyin, la durée de la vie humaine est de 84.000 et non de 80.000 ans] ; Tch'ou yao king, T 212, k. 2, p. 615 c. — La Vibhāṣā, T 1545, k. 135, p. 700 c, et le Kośa, III, p. 193, ont érigé en règle que les Buddha apparaissent au cours des époques de diminution de la vie, lorsque la durée de la vie va en diminuant de quatre-vingt mille à cent ans.

[2] Nārāyaṇa est celui qui possède le *nārāyaṇabala*, la force du septième terme d'une série qui commence par l'éléphant et dont chaque terme vaut dix fois le précédent. Voir pour le détail P'i p'o cha, T 1545, k. 30, p. 155 a ; Kośa, VII, p. 73-74.

gati) et que, parmi les six destinées *(gati)*, celle des deva est la plus haute.

2. En outre, venant du ciel, ils possèdent toutes espèces de beautés *(saundarya)* et de merveilles *(adbhuta)* dont ils ne disposeraient pas s'ils provenaient d'une destinée humaine.

3. Enfin, parce que les hommes respectent *(satkurvanti)* les deva.

Question. — Tous les hommes ont l'esprit troublé *(samalacitta)* au moment de la réincarnation *(pratisaṃdhi)*, quand ils entrent dans le sein de leur mère *(mātṛkukṣi)* [1]. Pourquoi alors dit-on que le Bodhisattva a un esprit droit quand il entre dans le sein de sa mère ?

Réponse. — 1. D'après certains, au moment de la réincarnation *(pratisaṃdhi)*, tous les êtres ont l'esprit troublé *(viparyastamati)* quand ils entrent dans le sein de leur mère ; mais comme « le Bodhisattva n'a pas de perte de mémoire » *(nāsti bodhisattvasya muṣitā smṛtiḥ)*, on dit qu'il entre dans le sein de sa mère avec un esprit droit. Quand il se trouve dans l'existence intermédiaire *(antarābhava)*, il sait qu'il se trouve dans l'existence intermédiaire. — Quand il entre dans la matrice *(garbhāvakrānti)*, il sait qu'il entre dans la matrice. — Quand il est au stade du *Ko lo lo* (kalala) il sait qu'il est au stade du *kalala*, c'est-à-dire que, sept jours après la conception, la semence et le sang *(śukraśoṇita)* se coagulent *(saṃmūrchanti)* [2]. — Quand il est au stade du *Ngo feou t'o* (arbuda), il sait qu'il est au stade de l'*arbuda*, c'est-à-dire que, deux semaines après la conception, il ressemble à un ulcère. — Quand il est au stade du *K'ie na* (ghana), il sait qu'il est au stade du *ghana*, c'est-à-dire que, trois semaines après la conception, il ressemble à de la crême congelée. — Quand il est au stade du *Wou p'ao* (peśin), il sait qu'il est au stade du *peśin*. — Quand il vient au monde, il sait qu'il vient au monde [3]. Aussi, comme il n'a pas de perte de

[1] Cf. Saṃgraha, p. 55.

[2] C'est grâce au Vijñāna que la semence et le sang se coagulent pour former un embryon. Sur ce *saṃmūrchana*, voir Saṃgraha, p. 13*-14*.

[3] Le Mppś n'énumère pas les cinq états embryonnaires dans l'ordre traditionnel : *kalala, arbuda, peśin, ghana, praśākhā*, qu'on trouve p. ex. dans Saṃyutta, I, p. 206 ; Milinda, p. 125 ; Mahāvyutpatti, n° 4067-4071 ; Tsa a han, T 99 (n° 1300), k. 49, p. 357 c ; Kośa, II, p. 255 ; III, p. 58 ; IV, p. 119. — Le Mppś omet ici la *praśākhā*, stade également passé sous silence dans le Milinda, p. 40, et le Visuddhimagga, p. 236. — Certains textes comptent huit états embryonnaires : 1-5 *kalala* ... *praśākhā*, 6. *keśalomāvasthā* (apparition des cheveux et des poils), 7. *indriyāvasthā* (apparition des sens), 8. *vyañjanāvasthā* (apparition des organes). Cf. Kośa, III, p. 58, n. 1 ; Bukkyô daijiten, p. 1420 c.

mémoire *(smṛtihāni)*, on dit qu'il entre dans le sein de sa mère avec un esprit droit.

2. Prenons un être autre [que le Bodhisattva] dans l'existence intermédiaire *(antarābhava)*. Si c'est un mâle *(pumān)*, il éprouve pour sa mère *(mātṛ)* une pensée d'amour *(rāgacitta)* en se disant : « Cette femme et moi ferons l'affaire » ; en revanche, il éprouve pour son père *(pitṛ)* de l'hostilité *(pratigha)*. Si c'est une femelle *(strī)*, elle éprouve pour son père une pensée d'amour en se disant : « Cet homme et moi ferons l'affaire » ; en revanche, elle éprouve de l'hostilité pour sa mère [1]. Le Bodhisattva n'a pas de ces pensées d'aversion *(pratigha)* ou d'affection *(anunaya)* ; il sait à l'avance qui est son père et qui est sa mère : « Ce père et cette mère, dit-il, pourront nourrir *(poṣayati)* mon corps. En m'appuyant *(āśritya)* sur eux, je prendrai naissance et j'obtiendrai la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)* ». C'est avec cette pensée pure *(viśuddhacitta)* qu'il songe à ses parents et qu'au moment de la réincarnation *(pratisaṃdhi)*, il entre dans la matrice *(garbham avakramate)*. On dit, par conséquent, qu'il entre dans le sein de sa mère *(matṛkukṣi)* avec un esprit droit.

6. *La naissance et les trente-deux « Lakṣaṇa* [2]. »

Le bodhisattva, au bout de dix mois, l'esprit droit et sans perdre

[1] Ces comportements du Gandharva, être désincarné cherchant une matrice, sont décrits à peu près dans les mêmes termes dans Kośa, III, p. 50-51.

[2] Le Mppś reviendra à plusieurs reprises sur les Trente-deux marques du Grand homme, p. ex. k. 88, p. 681.

L'étude magistrale de BURNOUF, *Lotus*, p. 553-583, et les remarques de SENART, *Légende du Buddha*, p. 106-191, semblaient avoir épuisé la question du point de vue littéraire. M. A. FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, II, p. 286, a montré que la liste était originairement un manuel d'astrologie à l'usage des tireurs d'horoscopes, avant de passer pour un schéma destiné à guider les imagiers ; il a décrit minutieusement les marques à la lumière des documents archéologiques. M. STEN KONOW vient de reprendre la question dans son travail intitulé *The two first Chapters of the Daśasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Oslo, 1941, p. 48-57. Il compare entre elles les sources sanskrites, pâlies et tibétaines les plus anciennes, mais néglige complètement les sources chinoises qui permettent pourtant des rapprochements intéressants. Devant renoncer, dans cette courte note, à une étude détaillée, je me bornerai à renvoyer aux textes les plus importants :

a. La liste des Trente-deux marques, antérieure au Bouddhisme, se retrouve dans les premiers documents de la secte. Parmi les sūtra, signalons le *Mahāpadānasuttanta* (Dīgha, II, p. 17-19 ; Tch'ang a han, T 1, k. 1, p. 5 a-b), le *Lakkhaṇasuttanta* (Dīgha, III, p. 143-144), et le *Brahmāyusuttanta* (Majjhima, II, p. 136-137 ; Tchong a han, T 26, k. 41, p. 686 ; Fan mo yu king, T 76, p. 883 c-884 a). — Parmi les Vinaya, celui des Mūlasarvāstivādin (Ken pen chouo ... p'o seng

la mémoire, sortit du sein de sa mère, fit sept pas et proféra ces mots : « Ceci est ma dernière renaissance » *(paścima punarbhava)*. Ensuite [le roi Śuddhodana] interrogea les experts en marques *(lakṣaṇapratigrāhaka)* : « Voyez donc si mon fils possède les trente-deux marques du Grand homme *(dvātriṃśad mahāpuruṣalakṣaṇa)*. S'il est muni des trente-deux marques, il y aura deux possibilités : s'il reste à la maison *(gṛhastha)*, il sera un roi Cakravartin ; s'il quitte la maison *(pravrajita)*, il sera un Buddha ». Les experts dirent : « Le prince héritier *(kumāra)* possède réellement les trente-deux marques du Grand homme ; s'il reste à la maison, il sera un roi Cakravartin ; s'il quitte la maison, il sera un Buddha ». Le roi demanda : « Quelles sont ces trente-deux marques ? » Les experts répondirent :

1. *Supratiṣṭhitapādatalaḥ.* « Il a la plante des pieds bien posée ». La plante de ses pieds adhère à la terre sans laisser d'intervalle ; on ne pourrait pas y intercaler une aiguille.

2. *Adhastāt pādatalayoś cakre jāte sahasrāre sanābhike sanemike tryākāraparipūrṇe.* « Sous la plante de ses pieds sont tracées deux roues, ayant mille rais, avec un moyeu et une jante, et munies des
90 b trois perfections ». *Il a obtenu cette marque spontanément (sva-*

che, T 1450, k. 2, p. 108 c-109 a), et celui des Mahāsāṃghika (Mahāvastu, I, p. 226 ; II, p. 29).

b. Les biographies du Buddha énumèrent les Trente-deux marques, généralement sans commentaire : Lalitavistara (éd. LEFMANN, p. 105-106 ; T 186, k. 2, p. 496 a-b ; T 187, k. 3, p. 557 a) ; T'ai tseu jouei ying pen k'i king, T 185, k. 1, p. 474 a ; Kouo k'iu hien tsai yin kouo king, T 189, k. 1, p. 627 a-b ; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 9, p. 692 c-693 a (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 55) ; Tchong hiu mo ho ti king, T 191, k. 3, p. 940 b-c).

c. Parmi les sūtra du Grand Véhicule et les textes qui leur sont apparentés, citons la Pañcaviṃśati (T 220, k. 381, p. 967 b-968 a ; T 223, k. 24, p. 395 b), la Daśasāhasrikā (restitution de STEN KONOW, p. 108-110), l'Abhisamayālaṃkāra, VIII, st. 13-20, la Mahāvyutpatti, n° 236-267, et le Dharmasaṃgraha, ch. 83 (éd. M. MÜLLER, p. 18-19 ; T 764, p. 661 b).

d. Les grands commentaires et les grands śāstra, malgré leur date tardive, ne peuvent être négligés, car ils contiennent de précieuses explications : La Vibhāṣā que le Mppś recopie ici presque textuellement (T 1545, k. 177, p. 888), la Bodhisattvabhūmi (éd. WOGIHARA, p. 375-376 ; T 1579, k. 49, p. 566 c), l'Uttaratantra (tr. OBERMILLER, p. 263-264) et l'Abhisamayālaṃkārāloka (éd. WOGIHARA, p. 918-919).

Il faut noter que, dans ces diverses listes, les marques ne se suivent pas toujours dans le même ordre. Pour les interpréter, il est indispensable de les rapprocher des quatre-vingts sous-marques *(anuvyañjana)* qui leur servent en quelque sorte de commentaire explicatif. Il faut aussi examiner la manière dont les artistes, gandhâriens et autres, les ont concrètement représentées sur leurs monuments et leurs statues : cet examen a été fait, avec la maîtrise que l'on sait, par M. A. FOUCHER dans son étude sur *l'Art Gréco-bouddhique*, II, p. 286 sq.

taḥ) ; il ne la tient pas d'un artisan. Les artisans divins comme Viśvakarman ne pourraient pas fabriquer une marque aussi merveilleuse.

Question. — Pourquoi ne pourraient-ils pas la fabriquer ?

Réponse. — Parce que ces artisans divins, comme Viśvakarman, n'atteignent pas le fond de la sagesse *(prajñā)*. Cette marque de la roue est la récompense d'actes bons *(kuśalakarmavipāka)*. Tandis que les artisans divins ont obtenu leur science [technique] en récompense de leur vie, cette marque de la roue provient de la pratique des racines de bien *(kuśalamūlacaryā)* et de la sagesse *(prajñā)*. La science d'un Viśvakarman est le résultat d'une seule existence, mais cette marque de la roue provient d'une sagesse s'étendant sur d'innombrables Kalpa. C'est pourquoi Viśvakarman ne peut pas la fabriquer, et les autres artisans encore moins.

3. *Dīrghāṅguliḥ* : « Il a les doigts longs ». Ses doigts sont effilés et droits ; leur disposition est harmonieuse et les articulations sont accusées.

4. *Āyatapādapārṣṇiḥ* : « Il a le talon large ».

5. *Jālāṅgulihastapādaḥ* : « Ses mains et ses pieds ont les doigts palmés ». Il est comme le roi des cygnes *(haṃsa)* : quand il écarte les doigts, la membrane apparaît ; quand il n'écarte pas les doigts elle n'apparaît pas [1].

[1] Mais *jāla*, en sanskrit, ne signifie pas membrane et Burnouf (*Lotus*, p. 574), se refusant à faire passer le Buddha « dans la classe des palmipèdes », comprend : « Il a des mains et des pieds dont les doigts ont des réseaux ». M. A. Foucher (*Art Gréco-bouddhique*, II, p. 306-312) adopte cette interprétation et voit, dans les réseaux, les lignes de la main « dont, de tout temps, la chiromancie et, de nos jours, le service de l'identification judiciaire ont tiré le parti que l'on sait ». Il établit en outre que, dans ses représentations du Buddha, « le sculpteur gandhârien n'a jamais palmé que les mains détachées et avancées de ses statues, et ne l'a fait que contraint par des nécessités spéciales de facture ». Cet avis est repris par J. N. Banerjea, *The webbed fingers of Buddha*, IHQ, VI, 1930, p. 717-727. M. W. F. Stutterheim, *Le jālalakṣaṇa de l'image du Bouddha*, Act. Or., VII, 1928, p. 232-237, se référant à un passage de Śakuntalā, admet que *jāla* signifie les lignes rouges de la main dirigée vers la lumière du soleil. A. K. Coomaraswamy, *The webbed finger of Buddha*, IHQ, VII, 1931, p. 365-366, admet la traduction de Stutterheim quant au sens primitif de *jāla* et explique, avec MM. Foucher et Banerjea, le glissement sémantique : *jāla*, dans le sens de membrane, par une interprétation erronée des sculptures. Réponse de J. N. Banerjea, *The webbed fingers of Buddha*, IHQ, VII, 1931, p. 654-656.

Néanmoins les textes sont formels. Sans parler de la traduction tibétaine stéréotypée : *Phyags daṅ źabs dra bas ḥbrel pa* « ses mains et ses pieds sont attachés par une membrane », les traducteurs et les commentateurs anciens sont d'accord

6. *Mṛdutaruṇapāṇipādaḥ* : « Il a les mains et les pieds doux et délicats ». Semblables à un fin tissu de coton *(sūkṣmaṃ karpāsakambalam)*, ces membres surpassent les autres parties du corps.

7. *Utsaṅgacaraṇah* : « Il a le cou-de-pied saillant ». A fouler la terre, son pied ne s'élargit pas et ne se rétrécit pas.

La plante des pieds *(pādatala)* a la couleur du lotus rouge *(padma)* ; entre les doigts de pieds, il y a un filet ; l'extrémité des pieds a la couleur du corail *(pravāḍa)* véritable ; les ongles *(nakha)* des pieds ont la couleur du cuivre rouge *(tāmra)* poli ; la partie supérieure du pied est de couleur or *(suvarṇavarṇa)* et les poils *(roma)* qui la recouvrent ont l'azur du lapis-lazuli *(vaiḍūrya)*. Ces couleurs sont merveilleuses ; on dirait un assortiment de joyaux, une parure variée.

8. *Aiṇeyajaṅghaḥ* : « Il a des jambes d'antilope ». Comme chez Aiṇeya, le roi des antilopes *(mṛgarāja)*, ses jambes s'amincissent graduellement *(anupūrvatanuka)*.

9. *Sthitānavanatājānupralambabāhuḥ* : « Debout et sans qu'il se baisse, ses bras lui descendent jusqu'aux genoux ». Sans se baisser ni se redresser, il touche ses genoux avec les paumes [de ses mains].

10. *Kośagatavastiguhyaḥ* : « La partie secrète de l'abdomen est contenue dans un étui », comme chez un éléphant de race de bonne

pour attribuer au Buddha des mains et des pieds palmés à l'instar du « Roi des cygnes », et SENART, *Légende du Buddha*, p. 145, avait peut-être raison de comprendre « membrane ». Voici quelques références :

Dīrghāgama, 3e marque (T 1, p. 5 b) : Ses mains et ses pieds ont un filet-membrane (*wang man* : 120 et 8 ; 120 et 11) comme chez le roi-des-oies *(ngo wang)*. — Madhyamāgama, T 26, p. 686 b : Ses mains et ses pieds ont un filet-membrane *(wang man)*, comme chez le roi-des-oies *(yen wang)*. — Vinaya des Mūlasarvāstivādin, 6e marque (T 1450, p. 108 c) : Ses mains et ses pieds ont un filet-membrane *(wang man)*. — Lalitavistara de Divākara, 30e marque (T 187, p. 557 a) : Les doigts de ses mains et de ses pieds ont tous un filet-empeigne (*wang man* : 120 et 8 ; 177 et 7). — Abhiniṣkramaṇasūtra, 7e marque (T 190, p. 692 c) : L'intervalle entre les doigts des mains et des pieds du Kumāra est pourvu d'un filet (*lo wang*). — T 191, p. 940 b, 3e marqre : Les mains et les pieds du Kumāra, comme chez le roi-des-oies *(ngo wang)*, ont un filet-empeigne (*wang man* : 120 et 8 ; 177 et 7). — Pañcaviṃśati, 3e marque (T 220, tome 6, p. 967 b) : Entre chacun des doigts de ses mains et de ses pieds, le Bhagavat possède un empeigne-filet *(man wang)* comme chez le roi-des-oies *(yen wang)*. — Daśasāhasrikā, p. 108 : *tasya hastapādayor jālāny avanaddhāni yādṛśam anyapuruṣāṇāṃ nāsti*. — Vibhāṣā, 6e marque (T 1545, p. 888 a) : Ses mains et ses pieds sont marqués d'un filet-membrane *(wang man)*, c'est-à-dire qu'entre les doigts des mains et des pieds du Buddha, il y a un filet-membrane semblable au doigt du roi-des-oies *(ngo wang)*. — Āloka, p. 918 : *rājahaṃsavaj jālāvanaddhāṅgulipāṇipādatā*.

origine ou un cheval de race *(tadyathā varagotra ājāneyo hasty, ājāneyo vāśvaḥ)*.

Question. — Pourquoi alors ses disciples ont-ils vu ses parties secrètes lorsque le bodhisattva eut atteint la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)* ?

Réponse. — Il leur a déclaré son sexe pour sauver les êtres et dissiper les doutes de la foule. D'ailleurs, selon certains, le Buddha aurait fabriqué *(nirmimīte)* un éléphant ou un cheval de race et aurait dit à ses disciples : « Mon sexe est comme cela »[1].

[1] Sur ce sujet, le Mppś aura plus loin (k. 26, p. 251 c) les réflexions suivantes : « Le Buddha montre la marque de sa langue et la marque de sa cryptorchidie. Certaines personnes eurent des doutes sur ces deux marques du corps du Buddha ; elles auraient dû obtenir le Chemin mais, à cause de ces doutes, elles ne l'obtenaient pas. C'est pourquoi le Buddha leur montra ces deux marques. Il fit sortir sa langue, et en recouvrit son visage ; bien que cette langue fût grande, il la rentra aisément dans sa bouche. Ceux qui la virent eurent leurs doutes supprimés. Certaines personnes, voyant le Buddha tirer la langue, pourraient éprouver des sentiments de mépris, car tirer la langue est la marque d'un petit enfant ; mais quand elles le voient rentrer la langue et prêcher la loi sans difficulté, elles éprouvent du respect et crient au prodige. Certaines personnes eurent des doutes sur la cryptorchidie du Buddha, qui est une marque invisible ; alors le Bhagavat créa un éléphant merveilleux ou un étalon merveilleux et, en les montrant, déclara : « Ma cryptorchidie est une marque invisible toute pareille à cela ». Certains disent même que le Buddha fit sortir ses organes secrets et les montra à quelqu'un pour supprimer ses doutes. Les maîtres *(upadeśācārya)* disent que le Buddha [en agissant de la sorte] manifeste sa grande compassion car, si un homme voit la cryptorchidie du Buddha, il peut accumuler les racines de bien *(kuśalamūla)* et produire la pensée de l'Anuttarasamyaksaṃbodhi ».

Nous savons en effet qu'à plusieurs reprises le Buddha a exhibé son sexe et montré sa langue à des brâhmanes, experts en marques, venus pour l'examiner. Ambaṭṭha, Brahmāyu et Sela furent successivement gratifiés de ce spectacle. L'épisode est toujours rapporté en termes identiques dans les sources pâlies tandis que les versions chinoises y introduisent quelques modifications.

Ambaṭṭhasutta dans Dīgha, I, p. 106 ; Tch'ang a han, T 1, k. 13, p. 87 c ; Fo k'ai kiai fan tche a p'o king, T 20, p. 263 b (dans ce dernier texte, le Buddha se contente de tirer la langue).

Brahmāyusutta dans Majjhima, II, p. 143 ; Tchong a han, T 26, k. 41, p. 688 b ; Fan mo yu king, T 76, p. 885 b.

Selasutta dans Suttanipāta, III, nº 7 ; Majjhima, II, nº 92 (identique au précédent).

Le récit est toujours le même : Le brâhmane vient voir si Gautama possède les trente-deux marques de tout Buddha. Il constate aisément sur la personne du Śākya les caractères surhumains, deux exceptés : la disposition anormale de l'organe sexuel (*kosohita vatthaguyha*, littéralement : la partie à cacher par le vêtement enfermée dans un étui) et l'énormité de la langue *pahūtajivhatā)*. e Buddha a alors cette réflexion : « Ce brâhmane voit bien en moi les trente-deux marques du Grand homme à l'exception de deux. Sur deux de ces marques, il hésite, il doute et n'arrive pas à une conviction ni à une certitude *(kaṅkhati vicikicchati*

11. [*Nyagrodha*] *parimaṇḍalaḥ* : Comme l'arbre Nyagrodha, le corps du Bodhisattva est arrondi et de dimension égale aux quatre côtés.

12. *Ūrdhvāgraromaḥ* : « Ses poils sont dressés ». Sur son corps naissent des poils courbés vers le haut *(tasya kāye keśaromāṇi jātāny ūrdhvam ākuñcitāni)*.

13. *Ekaikaromaḥ* : De chacun de ses pores naissent des poils uniques *(tasyaikaikaromakūpebhya ekaikāni romāṇi jātāni)* ; ces poils ne sont pas en désordre *(avikṣiptāni)* ; ils sont d'un bleu-noir *(nīlāni)* de la couleur du lapis-lazuli *(vaiḍūrya)*, courbés vers la droite *(pradakṣiṇāvartāni)* et dressés en l'air *(ūrdhvāgrāṇi)*.

14. *Suvarṇavarṇaḥ* : « Il a la couleur de l'or ».

Question. — Quelle est cette couleur d'or ?

Réponse. — Le fer *(ayas)*, placé à côté de l'or *(suvarṇa)*, est sans éclat. L'or d'aujourd'hui, comparé à l'or qui existe quand un buddha apparaît, est sans éclat. L'or qui existe quand un buddha apparaît, comparé à l'or de la rivière Jambū *(jambūnadasuvarṇa)*, est sans éclat. L'or de la rivière Jambū, comparé au sable d'or contenu dans le grand océan *(mahāsamudra)*, sur le chemin d'un
90 c roi Cakravartin, est sans éclat. Le sable d'or comparé à la Mon-

nādhimuccati na sampasīdati), à savoir : la disposition anormale de mon organe sexuel et l'énormité de ma langue ». Alors le Bhagavat crée à son image un fantôme magique *(tathārūpaṃ iddhābhisaṃkhāraṃ abhisaṃkhāsi)* au point que le brâhmane voit son organe sexuel entré dans un étui. Puis le Bhagavat, déployant sa langue vient toucher et caresser *(anumasi paṭimasi)* ses deux oreilles *(kaṇṇasota)*, ses deux narines *(nāsikasoti)* et recouvre de sa langue toute la circonférence de son front *(kevalam pi nalāṭamaṇḍalaṃ jivhāya chādesi)*.

Une telle exhibition choque profondément Ménandre : dans le Milindapañha (p. 167 et suivante), il demande à Nāgasena comment le Buddha a pu « au milieu des quatre assemblées, en présence des dieux et des hommes, montrer sa cryptorchidie *(kosohita vatthaguyha)* au brâhmane Sela ». Nāgasena répond que le Bhagavat n'a pas montré ses parties secrètes, mais a fait voir un fantôme créé par magie *(na Bhagavā guyhaṃ dassesi, iddhiyā pana chāyaṃ dassesi)*. Et, par un surcroît de pudeur, Buddhaghosa, dans Sumaṅgala, I, p. 276, croit devoir ajouter que le fantôme ainsi créé était tout habillé : revêtu de ses vêtements de dessous *(nivāsananivattha)*, bouclé d'une ceinture *(kāyabandhanabaddha)*, couvert d'une robe *(cīvarapārūta)*, et qu'il consistait uniquement en matière spectrale *(chāyārūpakamatta)*.

Mais on se demande en vain, avec Rhys Davids *(Dialogues of the Buddha*, I, p. 131, n. 1), comment Ambaṭṭha et d'autres ont pu voir la cryptorchidie du Buddha dans un fantôme tout habillé. C'est pourquoi, si on tient absolument à se faire une opinion, il est préférable de se ranger à l'explication proposée ici dans le Mppś, et croire que le Buddha a créé par magie un éléphant ou un étalon en disant à ses disciples : « Mon sexe est comme cela ».

tagne d'or est sans éclat. La montagne d'or, comparée au Sumeru, est sans éclat.

L'or du Mont Sumeru, comparé à l'or des colliers *(keyūra)* des dieux Trāyastriṃśa, est sans éclat. L'or des colliers des dieux Trāyastriṃśa, comparé à l'or des dieux Yāma, est sans éclat. L'or des dieux Yāma, comparé à l'or des dieux Tuṣita est sans éclat. L'or des dieux Tuṣita, comparé à l'or des dieux Nirmāṇarati est sans éclat. L'or des dieux Nirmāṇarati, comparé à l'or des dieux Paranirmitavaśavartin, est sans éclat. L'or des dieux Paranirmitavaśavartin, comparé à la couleur du corps du Bodhisattva, est sans éclat. Telle est cette marque de la couleur d'or.

15. *Vyāmaprabhaḥ* : « Il a un éclat large d'une brasse ». Des quatre côtés, il a un éclat large d'une brasse *(vyāma)*. Au milieu de cet éclat le Buddha a une beauté suprême ; il égale la splendeur du roi des dieux *(devarāja)* [1].

16. *Sūkṣmacchaviḥ* : « Il a la peau fine ». La poussière n'adhère pas à son corps *(rajo 'sya kāye nāvatiṣṭhati)* ; il est comme la feuille de lotus *(utpala)* qui ne retient pas la poussière ni l'eau. Lorsque le Bodhisattva gravit une montagne au sol sec, la terre n'adhère pas à ses pieds. Lorsque le vent souffle en tempête à détruire la montagne qui se disperse en poussière, pas un grain de poussière n'adhère au corps du Buddha.

17. *Saptotsadaḥ* : « Il a sept parties du corps rebondies ». Sept parties du corps : les deux mains *(hasta)*, les deux pieds *(pāda)*, les deux épaules *(aṃsa)* et la nuque *(grīvā)* sont rebondies, de belle couleur et surpassent tous les autres corps.

18. *Citāntarāṃsaḥ* : « Il a le bas des aisselles rebondi ». Elles sont sans bosses, ni fosses.

19. *Siṃhapūrvārdhakāyaḥ* : « Il a la partie antérieure du corps semblable à celle du lion ».

20. *Bṛhadṛjukāyaḥ* : « Il a le corps grand et droit ». Parmi tous les hommes, son corps est le plus grand et le plus droit.

21. *Susaṃvṛttaskandhaḥ* : « Il a les épaules parfaitement arrondies ». Il n'a pas son pareil parmi tous ceux qui redressent les épaules.

[1] Cette marque constitue l'éclat ordinaire *(prakṛtiprabhā)* du Buddha. Dans la fantasmagorie des Prajñā, le Buddha lance d'abord des rayons par toutes les parties de son corps, puis par tous les pores de sa peau ; enfin seulement il manifeste son éclat ordinaire, large d'une brasse, pour se faire reconnaître des spectateurs : voir ci-dessous, k. 8, p. 114 c.

22. *Catvāriṃśaddantaḥ* : « Il a quarante dents », ni plus ni moins. Les autres hommes ont trente-deux dents ; leur corps compte en outre trois cents os *(asthi)* et les os de leur crâne *(śīrṣakāsthi)* sont au nombre de neuf [1]. Le Bodhisattva a quarante dents et son crâne n'a qu'un seul os. Chez lui, les dents sont multiples, mais les os du crâne sont rares ; chez les autres hommes, les dents sont rares, mais les os du crâne sont nombreux. C'est pourquoi le Bodhisattva est différent des autres hommes.

23. *Aviraladantaḥ* : « Ses dents sont étroitement jointes ». Entre ses dents, aucune matière grosse *(sthūla)* ou petite *(sūkṣma)* ne peut sortir ni entrer. Les hommes qui ne connaissent pas la marque secrète de ses dents disent qu'il n'a qu'une seule dent. Entre elles on ne pourrait introduire un seul poil *(roman)*.

24. *Śukladantaḥ* : « Il a les dents blanches » ; elles surpassent même l'éclat du roi Himavat.

25. *Siṃhahanuḥ* : « Il a une mâchoire de lion ». Comme le lion, roi des fauves, il a la mâchoire égale *(sama)* et large *(vipula)*.

91 a 26. *Rasarasāgraprāptaḥ* : « Il possède la meilleure de toutes les saveurs ». Certains disent : Le Buddha colle les aliments *(āhāra)* à sa bouche *(mukha)*, et tous ces aliments prennent une saveur exquise *(rasāgra)*. Pourquoi ? Parce que [alors], dans tous ces aliments, se trouve le principe de l'exquise saveur. Les hommes qui ne possèdent pas cette [26e] marque ne peuvent émettre ce principe et, par conséquent, ne possèdent pas cette saveur exquise. — D'autres disent : Quand le Bodhisattva prend des aliments et les colle à sa bouche, les deux extrémités de son gosier *(gala)* sécrètent une ambroisie *(amṛta)* qui concentre toutes les saveurs *(rasa)* [2]. Comme cette saveur est pure *(viśuddha)*, ont dit qu'il possède la meilleure de toutes les saveurs *(rasānāṃ rasāgraḥ)*.

27. *Prabhūtajihvaḥ* : « Il a la langue large ». Lorsque le Bodhisattva tire cette grande langue de sa bouche, elle recouvre toutes

[1] Le Mppś s'écarte ici des données de la Vibhāṣā, T 1545, k. 177, p. 888 c : Les autres hommes n'ont que 32 dents et leurs corps renferment 103 os ; le Buddha a 40 dents ; comment peut-on dire que son corps ne renferme que 103 os et pas davantage ? Chez les autres hommes, les os du crâne sont au nombre de 9, tandis que chez le Bhagavat le crâne est d'une seule pièce. C'est pourquoi le Buddha compte également 103 os.

Les dents du Buddha sont des reliques très recherchées : cf. Hôbôgirin, *Butsuge*, p. 204.

[2] Selon T 261, k. 4, p. 883, tout ce que consomme le Tathāgata, boissons, mets, poissons, se transforme en ambroisie au contact de ses quatre canines.

les parties du visage jusqu'au sommet des cheveux *(sarvaṃ mukhamaṇḍalam avacchādayati keśaparyantam)*. Mais lorsqu'il la fait rentrer, sa bouche n'est pas remplie.

28. *Brahmasvaraḥ* : « Il a la voix brahmique » [1]. Cinq sortes de sons sortent de la bouche de Brahmā, roi des dieux : 1) profond comme le tonnerre ; 2) pur et clair, s'entendant au loin et faisant le délice des auditeurs ; 3) pénétrant et inspirant le respect ; 4) véridique et facile à comprendre ; 5) ne lassant jamais les auditeurs. Telles sont aussi les cinq intonations qui sortent de la bouche du Bodhisattva. — [Autre] marque : « Il a la voix du passereau *(kalaviṅkabhāṇin)* » : sa voix est plaisante *(manojña)* comme le chant de l'oiseau Kalaviṅka.

[Autre] marque : « Il a la voix du tambour *(dundubhisvara)* » : sa voix est profonde et puissante comme celle d'un grand tambour.

29. *Abhinīlanetraḥ* : « Il a l'œil d'un bleu foncé », pareil à un beau lotus bleu *(nīlotpala)*.

30. *Gopakṣmanetraḥ* : « Ses cils ressemblent à ceux du bœuf ». Comme chez le roi des bœufs, ses cils sont longs *(dīrgha)*, beaux *(abhirūpa)* et pas en désordre *(avikṣipta)*.

31. *Uṣṇīṣaśīrṣaḥ* : « Sa tête est couronnée par une protubérance ». Le Bodhisattva a un chignon osseux comme si un poing se trouvait sur sa tête [2].

32. *Ūrṇā* : « Il a une touffe de poils blancs ». Une touffe de poils blancs lui pousse entre les sourcils *(ūrṇā cāsya bhruvor madhye jātā)*, ni trop haut, ni trop bas. Elle est blanche *(śvetā)*, tournée vers la droite *(pradakṣiṇāvartā)*, grandissant à l'aise et haute de cinq pieds [3].

Les experts en marques ajoutèrent : « Par la terre et le ciel, le jeune prince *(kumāra)* possède les trente-deux marques du Grand homme *(mahāpuruṣalakṣaṇa)* dont tout Bodhisattva est muni ».

Question. — Le roi Cakravartin possède aussi ces trente-deux marques. En quoi celles du Bodhisattva diffèrent-elles ?

Réponse. — Les marques du Bodhisattva l'emportent en sept

[1] Sur les cinq, huit, dix et soixante qualités de la voix brahmique, cf. Hôbôgirin, *Bonnon*, p. 133-134.

[2] Sur cette marque, voir Foucher, *Art Gréco-bouddhique*, II, p. 289-300 ; A. K. Coomaraswamy, *The Buddha's cūḍā, hair, uṣṇīṣa, and Crown*, JRAS, 1928, p. 815-840 ; J. N. Banerjea, *Uṣṇīṣaśiraskatā in the early Buddha images of India*, IHQ, VII, 1931, p. 499-514.

[3] Sur cette ūrṇā, voir encore Foucher, *Art Gréco-bouddhique*, II, p. 288-289.

points sur les marques du roi Cakravartin : elles sont 1) très pures, 2) bien distinctes *(vibhakta)*, 3) ineffaçables, 4) parfaites, 5) profondément marquées, 6) conformes à la pratique de la sagesse *(prajñācaryānusārin)* et non pas conformes au monde *(lokānusārin)*, 7) tenant les distances *(deśastha)*. Les marques du roi Cakravartin n'ont pas ces qualités.

Question. — Pourquoi les appelle-t-on marques *(lakṣaṇa)* ?

Réponse. — Parce qu'elles sont faciles à reconnaître. Ainsi l'eau, qui diffère du feu, se reconnaît à ses marques.

Question. — Pourquoi le Bodhisattva a-t-il trente-deux marques, ni plus ni moins ? [1]

Certains disent : Le Buddha dont le corps est orné *(alaṃkṛta)* des trente-deux marques est beau *(abhirūpa)* et sans désordre *(avikṣipta)*. S'il avait moins de trente-deux marques, son corps serait laid ; s'il avait plus de trente-deux marques, il serait désordonné. Grâce aux trente-deux marques il est beau et sans désordre. Leur nombre ne peut être ni augmenté ni diminué. Les marques
91 b corporelles sont comme les autres attributs du Buddha *(buddhadharma)*; qui ne peuvent être ni augmentés ni diminués.

Question. — Pourquoi le Bodhisattva orne-t-il *(alaṃkaroti)* son corps de marques ?

Réponse. — 1. Certaines personnes ont obtenu la pureté de foi *(śraddhāviśuddhi)* en voyant les marques corporelles du Buddha [2]. C'est pourquoi il orne son corps de marques.

2. En outre, les Buddha triomphent *(abhibhavanti)* de toutes manières : ils triomphent par leur beauté physique *(kāyarūpa)*, leur puissance *(prabhāva)*, leur clan *(gotra)*, leur famille *(jāti)*, leur sagesse *(prajñā)*, leur extase *(dhyāna)*, leur délivrance *(vimukti)*, etc. Mais si les Buddha ne s'ornaient pas des marques corporelles, ces supériorités ne seraient pas nombreuses.

3. Enfin, certains disent que la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)* réside dans le corps du Buddha, mais que, si les marques corporelles n'ornaient pas son corps, l'Anuttarasamyaksaṃbodhi ne résiderait pas en lui. Ainsi, quand un homme veut épouser une fille noble, celle-ci envoie un messager lui dire : « Si tu veux m'épouser, tu dois auparavant orner ta maison, en

[1] Voir la réponse de Pārśva à cette question dans Vibhāṣā, T 1545, k. 177, p. 889 a.

[2] Ce fut le cas notamment pour Ambaṭṭha, Brahmāyu et Sela. Cf. ci-dessus p. 275, n. 1.

enlever les crasses et en chasser les mauvaises odeurs. Tu dois y placer des lits, des couvertures, du linge, des rideaux, des tentures, des tapisseries et des parfums de façon à la garnir. Après seulement j'irai dans ta demeure ». De même l'Anuttarasamyaksaṃbodhi dépêche la sagesse *(prajñā)* auprès du Bodhisattva et lui fait dire : « Si tu veux m'obtenir, cultive d'abord les marques merveilleuses et ornes-en ton corps. Après seulement je résiderai en toi. Si elles n'ornent pas ton corps, je n'habiterai pas en toi »[1]. C'est pourquoi le Bodhisattva cultive les trente-deux marques et en orne son corps, pour obtenir l'Anuttarasamyaksaṃbodhi.

7. *L'illumination et l'état de Buddha.*

Ensuite le Bodhisattva grandit petit à petit et, ayant vu un vieillard, un malade et un mort, il éprouve le dégoût *(nirveda)* des choses humaines. A minuit, il quitta sa maison *(abhiniṣkramaṇa)* et pratiqua l'ascèse *(duṣkaracaryā)* durant six années. Il mangea alors la soupe au lait *(pāyasa)* sucrée, aux seize vertus

[1] Cette prosopopée du Buddha et de l'Anuttarasamyaksaṃbodhi est caractéristique de la littérature des Prajñāpāramitā qui tend à faire de la Prajñā, la Mère des Buddha ; cf. T 220, k. 306, p. 558 b. : Tous les Tathāgata s'appuient sur la profonde Prajñāpāramitā pour réaliser *(sākṣātkāra)* la Vraie nature *(tathatā)*, le Sommet *(niṣṭhā)* de tous les Dharma et obtenir l'Anuttarasamyaksaṃbodhi. C'est pourquoi il est dit que la profonde Prajñāpāramitā engendre les Buddha, est la « Mère des Buddha ». — Dans son chapitre consacré à la Mère des Buddha, la Pañcaviṃśati (T 223, k. 14, p. 323 b) dit que les Buddha actuels des dix régions considèrent de leur œil de Buddha la profonde Prajñāpāramitā parce qu'elle engendre les Buddha, que tous les Buddha qui ont obtenu, obtiennent et obtiendront l'Anuttarasamyaksaṃbodhi, l'obtiennent grâce à la Prajñāpāramitā. — Beaucoup de sūtra sont consacrés à la glorification de la « Mère des Buddha » : cf. T 228, 229 et 258. — Le Mppś indique à plusieurs reprises en quel sens cette métaphore doit être prise : — k. 34, p. 314 a : La Prajñāpāramitā est la Mère des Buddha. Parmi les parents, la mère est la plus méritante ; c'est pourquoi les Buddha tiennent la Prajñā pour leur Mère. Le Pratyutpannasamādhi (décrit dans T. nº 416-419) est leur père : ce *samādhi* est seulement capable d'empêcher les distractions *(vikṣiptacitta)* pour que la Prajñā soit réalisée, mais il ne peut pas percevoir le Vrai caractère des Dharma. La Prajñāpāramitā, elle, voit tous les Dharma et discerne leur Vrai caractère. A cause de ce grand mérite, elle est appelée Mère ; — k. 70, p. 550 a : La Prajñāpāramitā est la Mère des Buddha, c'est pourquoi les Buddha subsistent en se fondant sur elle. Dans les autres sūtra, on dit que le Buddha s'appuie sur la Loi et que la Loi est son maître, mais ici le Buddha déclare à Subhūti que cette Loi, c'est la Prajñāpāramitā.

Toutes ces métaphores préparent la voie au « Ṣhaktisme » du Vajrayāna qui accouple les Buddha et les Bodhisattva à des divinités féminines, à des Mahiṣī comme Locanā, Pāṇḍaravāsinī, Māmakī, Tārā, etc. Cf. H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, p. 154 sq.

reconstituantes, que lui offrit la brāhmaṇī *Nan t'o* (Nandā) [1]. Puis, sous l'arbre de l'illumination *(bodhivṛkṣa)*, il défit l'armée de Māra qui s'élevait à 18.000 *koṭi* de soldats, et atteignit la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)*.

Question. — Quelles qualités *(guṇa)* doit-il obtenir pour être nommé Buddha ?

Réponse. — 1. Il est nommé Buddha quand il a obtenu le savoir de la destruction *(kṣayajñāna)* et le savoir de la non-production *(anutpādajñāna)* [2].

2. Selon d'autres, il est nommé Buddha quand il a obtenu les dix forces *(daśa balāni)*, les quatre assurances *(catvāri vaiśāradyāni)*, les dix-huit attributs exclusifs *(aṣṭādaśāveṇikā buddhadharmāḥ)*, les trois sciences *(tisro vidyāḥ)*, les [quatre] pénétrations *(catasraḥ pratisaṃvidaḥ)*, les trois *smṛtyupasthāna* ou équanimités (1. Quand on écoute la Loi et qu'on la respecte, le Buddha n'éprouve aucune joie ; 2. Quand on n'écoute pas la Loi et qu'on la méprise, le Buddha n'éprouve aucune tristesse ; 3. Quand, à la fois, on respecte et méprise la loi, le Buddha n'éprouve aucune émotion), la grande bienveillance (*mahāmaitrī*) et la grande compassion *(mahākaruṇā)*, les trente-sept auxiliaires de l'illumination *(saptatriṃśad bodhipakṣyadharmāḥ)* et la connaissance des caractères généraux et particuliers de toutes les choses *(sarvadharmasvasāmānyalakṣaṇajñāna)* [3].

Question. — Pourquoi est-il nommé Bodhisattva aussi longtemps qu'il n'a pas obtenu l'état de Buddha, et perd-il ce nom quand il a obtenu l'état de Buddha ?

Réponse. — Tant qu'il n'a pas obtenu l'état de Buddha, sa pensée reste sujette au désir *(tṛṣṇā)* et à l'attachement *(saṅga)* ; il cherche
91 c à s'emparer de l'Anuttarasamyaksaṃbodhi : c'est pourquoi il est nommé Bodhisattva. Mais, quand il a atteint l'état de Buddha et acquis les diverses grandes qualités *(guṇa)* des Buddha, il change de nom et s'appelle alors Buddha. Ainsi un prince *(kumāra)* est nommé prince tant qu'il n'est pas roi *(rājan)*, mais, quand il devient roi, il ne s'appelle plus prince. Puisqu'il est roi, il ne s'appelle plus

[1] Sur cette offrande, voir ci-dessus, p. 227, n. 3.

[2] Ces deux savoirs constituent la Bodhi : par le premier, on sait en toute vérité que la tâche est accomplie ; par le second, on sait que la tâche ne sera plus à accomplir (Kośa, VI, p. 282 ; VII, p. 10). Mais il ne faut pas oublier qu'il y a trois espèces de Bodhi (ci-dessus, p. 241) et que seul le Buddha possède l'*Anuttarasamyaksaṃbodhi*.

[3] Voir la définition de ces divers attributs dans Saṃgraha, p. 285-305.

prince, bien qu'il soit fils de roi. De même, tant que le Bodhisattva n'a pas atteint l'état de Buddha, il est nommé Bodhisattva, mais quand il a atteint l'état de Buddha, il est appelé Buddha.

Dans le système des Śrāvaka, les disciples de Mahākātyāyanīputra définissent le Bodhisattva de la façon que nous venons de dire.

LE BODHISATTVA DANS LE SYSTÈME DU MAHĀYĀNA.

Les adeptes du Mahāyāna disent : Les disciples de Kātyāyanīputra sont des êtres [plongés] dans la transmigration *(saṃsāra)* ; ils ne récitent pas et n'étudient pas les Mahāyānasūtra ; ils ne sont pas de grands Bodhisattva ; ils ne connaissent pas le vrai caractère *(satyalakṣaṇa)* des Dharma. Par leurs sens aiguisés *(tīkṣṇendriya)* et leur sagesse *(prajñā)*, ils ont des théories *(upadeśa)* sur la loi bouddhique : ils définissent les entraves *(saṃyojana)*, le savoir *(jñāna)*, la concentration *(samādhi)*, les facultés *(indriya)*, etc. S'ils commettent des erreurs sur ces divers sujets, que sera-ce quand ils voudront nous donner une théorie *(upadeśa)* sur le Bodhisattva ? Si un homme faible qui veut sauter un petit ruisseau ne parvient pas à le franchir, que fera-t-il devant un grand fleuve sinon couler à pic et se perdre ?

Question. — Comment se perd-il ?

1. *Actes producteurs des trente-deux marques.*

Réponse. — Les [disciples de Mahākātyāyanīputra] ont dit ci-dessus (p. 246) qu'on est nommé Bodhisattva après trois Asaṃkhyeya. Mais déjà au cours de ces trois Asaṃkhyeya, le Bodhisattva n'éprouve aucun regret à donner sa tête *(śiras-)*, ses yeux *(nayana)*, sa moelle *(majjā)* et son cerveau [1] : un tel sacrifice ne peut être atteint par les Arhat ou les Pratyekabuddha.

Ainsi autrefois le Bodhisattva, grand chef de caravane *(Sa t'o p'o* = sārthavāha*)*, faisait traverser l'océan. Un mauvais vent ayant détruit son navire, il dit aux marchands : « Saisissez ma tête *(śiras)*, mes cheveux *(keśa)*, mes mains *(hasta)* et mes pieds *(pāda)*, et je vous ferai traverser ». Quand les marchands l'eurent saisi, il se tua avec un couteau *(śastra)*. L'océan, en règle générale, ne retient pas les cadavres *(kuṇapa)* ; un vent rapide se mit à

[1] Sur ces divers dons du Bodhisattva, voir ci-dessus, p. 143, n. 1.

souffler et l'amena jusqu'au rivage [1]. Qui oserait nier que ce soit là le fait d'un grand compatissant *(mahākāruṇika)* ?

Lorsqu'il avait terminé le second Asaṃkhyeya et n'était pas encore entré dans le troisième, le Bodhisattva reçut du Buddha Dīpaṃkara la prédiction *(vyākaraṇa)* qu'il serait Buddha (ci-dessus, p. 248). Alors il s'éleva dans les airs *(ākāśa)*, vit les Buddha des dix régions *(daśadigbuddha)* et, debout dans les airs, loua le Buddha Dīpaṃkara [2]. Le Buddha Dīpaṃkara lui avait dit : « Dans un

[1] Ce récit est résumé du Mahāvastu, III, p. 354-355 :
Bhūtapūrvaṃ bhikṣavo atītam adhvāne jambudvīpe vāṇijakā dhanahetunā yānapātreṇa mahāsamudram avatīrṇās teṣāṃ taṃ yānapātraṃ makareṇa matsyajātena bhinnaṃ tahiṃ tahiṃ ye kecid vāṇijā .... bāhāhi plavanti sārthavāhenāpi kiṃcitpūrvaṃ pratipannaṃ so pi bāhāhi samudre plavati. Tasya dāni sārthavāhasya samīpe paṃca vāṇijakā bāhāhi sārthavāhena sārdhaṃ mahāsamudre plavanti. Sārthavāhasyaitad abhūṣi. Nāsmābhiḥ śakyaṃ bāhāhi imaṃ mahāsamudraṃ taritum ihāsmābhiḥ sarvehi maritavyaṃ śrutaṃ ca me mahāsamudro mṛtakuṇapena sārdhaṃ rātriṃ na prativasati ; yaṃ nūnāhaṃ dehaparityāgaṃ kṛtvā imāṃ paṃca vāṇijāṃ ito mahāsamudrāto svastinā sthalaṃ prāpayeyaṃ. Sārthavāhasya ca śastraṃ va hastagataṃ āsī ; so teṣāṃ paṃcānāṃ vāṇijakānāṃ āha. Mama sarve lagnatha ahaṃ vo svastinā mahāsamudrāto sthale pratiṣṭhāpayiṣyāmi. Te dāni tatra udake apratiṣṭhe anālambe sarve paṃcakā vāṇijakāḥ sārthavāhasya lagnā tato sārthavāhena śastreṇa svagalakaṃ vikartitaṃ na mahāsamudro mṛtakuṇapena sārdhaṃ rātriṃ prativasati. Atha khalu, bhikṣavo, kṣipram eva mahāsamudreṇa taṃ kuṇapaṃ sthale vāsthāpitaṃ. Te dāni sarve paṃca vāṇijakāḥ sāgaravegena kuṇapena sārdhaṃ sthalaṃ kṣiptā. Iyaṃ ca mahāpṛthivī atiriva saṃpracalitā mahaṃto ca bhūtānāṃ ninādo abhūṣi ; devā nāgā yakṣā asurā mahāsamudre kim idam ti udīrinsuḥ. Mahāsamudradevatā āha. Eṣo bodhisatvo vāṇijakehi sārdhaṃ yānapātreṇa mahāsamudram avatīrṇaḥ teṣāṃ taṃ yānapātraṃ makareṇa matsyajātena bhinnaṃ yehi ca vāṇijakehi pūrvaṃ pratipannaṃ te bodhisatvenātmaparityāgena mahāsamudrāto sthalaṃ prāpitā. Mayaṃ pramattavihārā yehi na samanvāhṛtaṃ evaṃ duṣkarakārakā bodhisatvā sarvasatvānāṃ anugrahapravṛttā.

Même récit dans le Karmaśataka tibétain, 28, II, 15 (tr. FEER, p. 49-51) : le sārthavāha y a nom de *Dbyig dga* (Vasunandana) et, comme dans le Mahāvastu, c'est en se cramponnant à son cadavre flottant que ses compagnons sont sauvés.

Dans le Hien yu king, T 202 (n° 50), k. 10, p. 421 c-422 b, le sārthavāha, qui vivait au temps de Brahmadatta, roi de Bénarès, est nommé *Le na chö ye* (Ratnajaya). — Dans le Lieou tou tsi king, T 152 (n° 67), k. 6, p. 36 b (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 245-247), il est ramené à la vie par Śakra. — On trouvera d'autres détails encore dans le Ta pei king, T 380, k. 4, p. 963 b.

[2] Ce phénomène de lévitation est signalé, entre autres sources, dans le Mahāvastu, I, p. 239 : *Samanantaravyākṛto ... Dīpaṃkareṇa Megho māṇavo anuttarāye samyaksaṃbodhaye tālamātraṃ vaihāyasam abhyudgamya ekāṃśīkṛto prāñjalīkṛto bhagavantaṃ Dīpaṃkaraṃ saśrāvakasaṃghaṃ namasyamāno.* — Divyāvadāna, p. 252 : *Yadā ca sa Sumatir māṇavo Dīpaṃkareṇa samyaksaṃbuddhena vyākṛtas*

Asaṃkhyeyakalpa, tu seras Buddha sous le nom de Śākyamuni ». Puisqu'il avait obtenu cette prédiction *(vyākaraṇa)*, peut-on affirmer sans faute grave qu'à ce moment-là il n'était pas déjà Bodhisattva ?

Les disciples de Kātyāyanīputra ont dit (p. 246) que, durant les **92 a**
trois Asaṃkhyeya, le Bodhisattva ne possède pas les marques *(lakṣaṇa)* des Buddha et n'accomplit pas encore les actes producteurs des trente-deux marques *(dvātriṃśallakṣaṇakarman)*. [S'il en est ainsi], comment peuvent-ils savoir qu'il est Bodhisattva ? Toute chose doit d'abord manifester ses marques caractéristiques ; c'est seulement après qu'on peut connaître sa réalité. Si elle n'a pas de marques, on ne la connaît pas.

[Nous], Mahâyânistes, nous disons : Recevoir la prédiction qu'on sera Buddha, s'élever dans les airs, voir les Buddha des dix régions, ce n'est pas là la grande marque. Ce qui est prédit par le Buddha, c'est qu'on agira en Buddha. Le fait d'agir en Buddha, voilà la grande marque. Vous négligez cette marque et vous adoptez les trente-deux marques [du Grand homme]. Mais, ces trente-deux marques, les rois Cakravartin les possèdent également [1] ; les deva, Mārarāja aussi, les produisent par transformation *(nirmāṇa)* ;

tatsamakālam eva vaihāyasaṃ saptatālān abhyudgataḥ. — La frise de Sikri, au Musée de Lahore, qui représente quatre fois le Bodhisattva sur le même panneau, le place, la dernière fois, dans le haut de la frise, au-dessus du Buddha Dīpaṃkara (cf. FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, p. 275).

[1] Les trente-deux marques ornent le corps des Buddha et des rois Cakravartin. Il est dit et répété que « pour un jeune homme muni des trente-deux marques, il y a deux voies et pas d'autres : s'il demeure à la maison, il sera un roi Cakravartin ; s'il sort de la maison, il sera un Buddha parfait et accompli » (voir, entre autres sources, Dīgha, II, p. 16-17).

Ces marques sont possédées, en tout ou en partie, par d'autres personnes encore : Le Kathāvatthu, IV, 7, p. 283, dans sa réfutation des Uttarāpathaka, tire argument des Non-bodhisattva « possédant partiellement les marques » *(padesalakkhaṇehi samannāgatā)*. — D'après le Yin kouo king, T 189, k. 2, p. 628 b, il y avait, chez les Śākya, au temps du Buddha, cinq cents jeunes princes munis d'un certain nombre de marques : trois, dix, trente et une ou même trente-deux ; chez ceux qui en avaient trente-deux, elles n'étaient pas bien distinctes *(vyakta)*. — Le Tsa p'i yu king, T 207, p. 522 c, connaît un roi Cakravartin, père de 999 fils, dont certains possédaient vingt-huit marques, d'autres trente, d'autres enfin trente et une.

Nan t'o (Nanda)[1], *T'i p'o ta* (Devadatta)[2], etc., en possédaient trente ; le brâhmane *P'o po li* (Bāvari) en avait trois[3] ; la femme de

[1] Nanda possédait trente marques. Le Mppś, au k. 29, p. 273 a, sera plus explicite : « D'autres personnages que le Buddha possèdent les marques... Ainsi Nanda, d'existence en existence, obtint l'ornement des marques physiques ; arrivé à sa dernière existence, il sortit de la maison, se fit religieux *(śramaṇa)* et, quand le Saṃgha l'apercevait de loin, il le prenait pour le Buddha et se levait pour aller à sa rencontre ». C'est une allusion au Vinaya des Sarvāstivādin, Che song liu, T 1435, k. 18, p. 130 (comparer le fragment tokharien du même Vinaya dans HOERNLE, *Remains*, p. 369) : « Le Buddha résidait à Kapilavastu. En ce temps-là l'āyuṣmat Nanda, frère cadet du Buddha, qu'une sœur de sa mère avait enfanté, avait le corps tout pareil au Buddha, *avec trente marques* et quatre doigts de taille en moins que le Buddha. Alors Nanda se fit un vêtement de même mesure que celui du Buddha. Quand les Bhikṣu se trouvaient réunis soit à l'heure du repas, soit après-midi, s'ils voyaient de loin Nanda venir, ils se levaient pour aller au devant de lui : Voici notre grand chef qui vient ! Une fois rapprochés, ils s'apercevaient que ce n'était pas lui... ». Le même récit se rencontre dans les autres Vinaya, notamment dans le Vinaya pâli, IV, p. 173, où il n'est pas question des trente marques. Mais le détail est connu du Ken pen chouo ... tsa che, T 1451, k. 11, p. 251 a, et du Fo pen hing tsi king, T 190, k. 56, p. 912 b.

[2] Devadatta possédait trente marques, ainsi que le Mppś le dira plus loin (k. 14, p. 164 c 28). Ce détail est connu de Hiuan tsang (Si yu ki, T 2087, k. 6, p. 900 a), qui fait dire à Devadatta : « Je possède trente marques, un peu moins que le Buddha ; une grande assemblée m'entoure ; en quoi suis-je différent du Tathāgata ? ». — On sait par ailleurs que Devadatta se prétendait égal au Buddha par la famille et supérieur à lui par ses pouvoirs magiques (Tseng yi a han, T 125, k. 47, p. 803 a ; Che song liu, T 1435, k. 36, p. 257).

[3] Bāvari possédait trois marques. Le Mppś, k. 29, p. 273 a, reviendra sur ce personnage, mais le passage présente des difficultés. M. L. DE LA VALLÉE POUSSIN dans *Siddhi*, p. 737, le traduit comme il suit : « Maitreya, quand il était laïc [et avait un] maître nommé *Po p'o li*, possédait l'*ūrṇā*, la langue couvrant le visage et la cryptorchidie ». Je proposerais de comprendre : « Quand Maitreya était Vêtement-blanc *(avadātāvasana)*, son maître s'appelait *Po p'o li* (Bāvari) et possédait trois marques : l'*ūrṇā*, la langue couvrant le visage et la cryptorchidie ». Cette traduction peut se réclamer, non seulement du Mppś, k. 4, p. 92 a, qui attribue, trois marques à Bāvari, mais encore du Pārāyaṇa (Suttanipāta, v. 1019) qui lui reconnaît la même qualité :

vīsaṃvassasataṃ āyu, so ca gottena Bāvarī
tīṇ'assa lakkhaṇā gatte, tiṇṇaṃ vedāna' pāragū.

« Il est âgé de 120 ans ; par sa famille il est Bāvari ; il y a trois marques sur son corps ; il est versé dans les trois Veda ».

Bāvari est surtout connu par les Vatthugāthā du Pārāyaṇa (Suttanipāta, V, 1) et par le 57e conte du Hien yu king, T 202, k. 12, p. 432 b-436 c (voir P. DEMIÉVILLE, BEFEO, XX, p. 158 ; S. LÉVI, JA, Oct-Déc. 1925, p. 320-322 ; Mélanges Linossier, II, p. 371-373). Dans ce dernier texte, p. 433 b, Bāvari n'a que deux marques ; le Buddha déclare : « Votre maître Bāvari n'a que deux marques : les cheveux noirs *(asitakeśa)* et la langue large *(prabhūtajihvā)* ..., il a 120 ans ..., il a 500 disciples ».

Mo ho kia chö (Mahākāśyapa) avait la marque « couleur d'or » *(suvarṇavarṇa)* [1]. Même des gens de notre génération possèdent une ou deux de ces marques, comme « les yeux noirs foncés » *(abhinīlanetra)*, « les bras longs » *(dīrghabāhu)*, « la partie antérieure du corps semblable à celle du lion » *(siṃhapūrvārdhakāya)*, etc. Ces diverses marques se rencontrent plus ou moins nombreuses. Pourquoi y attachez-vous de l'importance ?

Dans quel sūtra est-il dit que le Bodhisattva n'accomplit pas les actes producteurs des marques durant les trois Asaṃkhyeyakalpa ? *Nan t'o* (Nanda) avait donné un bain au Buddha *Pi p'o che* (Vipaśyin) et souhaité obtenir une pure beauté *(saundarya)*. Sur le stūpa d'un Pratyekabuddha, il avait peint une cloison en bleu, et tout en y dessinant l'image du Pratyekabuddha, il avait fait le vœu *(praṇidhāna)* : « Je souhaite obtenir toujours la marque de la couleur d'or *(suvarṇavarṇa)* ». Enfin, il avait construit des degrés sur le stūpa du Buddha Kāśyapa [2]. A cause de ces trois mérites *(puṇya)*,

[1] La femme de Kāśyapa avait un corps couleur d'or. Le Ken pen chouo ... pi tch'ou ni p'i nai ye, T 1443, k. 1, p. 909 b, raconte son mariage avec Kāśyapa : « Quand Kāśyapa est devenu grand, il fait fondre une statue en or et déclare à ses parents qu'il ne se mariera qu'avec une fille couleur d'or semblable à la statue. Les parents font faire trois autres statues et chacune des statues est promenée dans une des quatre directions de l'espace pour que les filles viennent l'adorer. Quand la jeune *Miao hien* (Bhadrā) arrive, elle est si belle que l'éclat de la statue en est éclipsé. Le père de Kāśyapa se met en relations avec le père de *Miao hien* et le mariage des deux jeunes gens est conclu » (CHAVANNES, *Contes*, IV, p. 151). — On trouvera un récit analogue dans Tsa p'i yu king, T 207 (n° 9), p. 524 a-525 a tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 14-20) ; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 45, p. 862 b. (tr. BEAL, *Romantic Legend*, p. 316-317) ; King liu yi siang, T 2121, k. 13, p. 64. — L'Apadāna, II, p. 578-584, consacre un chapitre à la therī Bhaddā Kāpilāni ; il raconte ses vies antérieures et sa dernière existence, et signale, au v. 58, son mariage avec Kāśyapa :

ghanakañcanabimbena nimminitvāna maṃ pitā
adā Kassapavīrassa kāmāsā vijjitassa me.

— Voir encore le comm. des Therīgāthā dans RH. D., *Psalms of the Sisters*, p. 47-48, et Manoratha, I, p. 375-376.

[2] Voir plus loin Mppś, k. 29, p. 273 a : « Nanda, dans une existence antérieure, avait donné un bain au Saṃgha et fait le vœu suivant : Je veux, d'existence en existence, être beau *(abhirūpa)* et gracieux *(prāsādika)*. Au cours d'une autre existence, ayant rencontré le stūpa d'un Pratyekabuddha, il avait dessiné l'image de ce Pratyekabuddha et fait le vœu suivant : Je veux que mon corps soit orné, d'existence en existence, de la marque couleur [d'or] ».

Je pense que le Mppś tire ses renseignements du Mahākarmavibhaṅga, p. 38 : *yathā āryasundaranandena kila Krakucchande samyaksaṃbuddhe bhikṣusaṃghe jentākasnānaṃ kṛtam. tāṃś ca dṛṣṭvā cittaṃ prasāditam, bhūyaś ca suvarṇena hari-*

il jouit du bonheur dans toutes ses existences et, partout où il naquit, il obtint toujours une grande beauté. Avec le reste du mérite *(puṇyaśeṣa)*, il renaquit à Kapilavastu, dans la famille des Śākya, comme frère cadet [variante *ti*, préférable à *ti tseu*] du Buddha.

tālena pratyekabuddhastūpe lepo dattaḥ. idam api dṛṣṭvā cittaṃ prasāditam. abhirūpatāyāṃ ca pariṇāmitam. bhūyaś ca stūpe kriyamāṇe prathamaṃ chattraṃ kāritam. yathā paścimabhave sa eva vyākaroti.

jentākasya ca snānena haritālasya lepanena ca
ekacchattrapradānāc ca prāptā me suvarṇavarṇatā.

S. Lévi, qui a édité ce texte, a retrouvé la stance finale dans le Fo wou po ti tseu tseu chouo pen k'i king, T 199, p. 199 b, reproduit également dans le Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 17, p. 87 b : « Nanda raconte qu'au temps du Buddha Vipaśyin il avait donné au Saṃgha une maison de bains chauds (ou : des bains d'eau chaude parfumée) en prononçant le vœu pour lui-même et pour la communauté d'être toujours purs et propres, sans souillures ni écoulements, d'une tenue irréprochable, avec un teint de lotus. Ensuite il naquit chez les dieux, puis chez les hommes, et toujours sa beauté était merveilleuse. Et dans la suite voyant le stūpa d'un Pratyekabuddha, il l'a réparé (ou, reblanchi) et l'a revêtu d'un enduit parfumé et il l'a recouvert encore de couleur jaune d'or, et il a prononcé le vœu : Je souhaite que mes organes soient toujours au complet, que mon corps soit couleur d'or. Et il est né à Bénarès, le second fils du roi *Kia t'o* ou *Tchi wei ni* ; voyant le stūpa du Buddha Kāśyapa, il y a suspendu un parasol. Et il se résume dans cette stance qui est celle du Karmavibhaṅga : Pour avoir baigné la communauté, enduit un stūpa de plâtre coloré en jaune, donné au stūpa un parasol, j'ai obtenu des bonheurs innombrables ».

S. Lévi renvoie encore au Fo pen hing tsi king, T 190, k. 57, p. 917, qu'il résume brièvement : « Le premier épisode se place au temps de Vipaśyin, à Pāṇḍumatī où règne le roi Pāṇḍu ; plus tard, au temps de Kāśyapa Buddha, le roi de Bénarès y est appelé *Ki li che* (Kṛṣi). Le second fils de ce roi, en donnant un parasol d'or au stūpa de Kāśyapa, fait également vœu de renaître avec un corps couleur d'or ».

On pourrait citer également l'Apadāna pâli, I, p. 57, qui n'est pas sans rapport avec T 199. Nanda aurait eu un corps couleur d'or pour avoir donné une robe au Buddha Padumuttara :

Padumuttarassa bhagavato lokajeṭṭhassa tādino
vatthuttamaṃ mayā dinnaṃ sayambhussa mahesino.
tam me Buddho viyākāsi jalajuttamanāyako
iminā vatthadānena hemavaṇṇo bhavissasi.

Mais le récit le plus détaillé se retrouve dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 12, p. 260 c-261 c. Eu égard à la vogue que connaît la légende de Nanda depuis les découvertes de Nāgārjunikoṇḍa (voir J. P. Vogel, RAA, t. XI, 1937, p. 115-118), je ne crois pas inutile d'en donner la traduction :

Les Bhikṣu ayant conçu un doute interrogèrent le Grand Maître pour le dissiper : « Bhadanta, quels actes le bhikṣu Nanda avait-il faits autrefois pour avoir ainsi le corps couleur d'or *(suvarṇavarṇa)*, être orné de trente marques *(lakṣaṇa)*, avoir une taille inférieure de quatre doigts seulement à celle du Bhagavat et pour que le Grand Maître, prenant en pitié un homme si attaché aux voluptés, l'ait retiré

Il possédait trente marques du Grand homme et une pure beauté. Il quitta la maison *(pravrajita)* et devint Arhat. Le Buddha a dit que, parmi ses cinq cents disciples, le bhikṣu Nanda était le premier par la beauté. Ces marques sont donc faciles à obtenir *(sulabha)*. Pourquoi dites-vous donc que le Bodhisattva doit les « planter » *(avaropayati)* durant quatre-vingt-onze Kalpa alors que d'autres les obtiennent en une seule existence *(janman)* ? C'est là une grave erreur.

de la mer du Saṃsāra pour le fixer adroitement dans le Nirvāṇa définitif *(ātyantikanirvāṇa)* ? Nous voudrions que vous nous l'expliquiez ».

Le Buddha dit aux Bhikṣu : Cela est dû à la maturation du fruit des actes accomplis autrefois par le bhikṣu Nanda, etc... Et il dit cette stance : Les actes ne périssent pas, même après des centaines [de millions] de périodes cosmiques. Rencontrant le complexe des conditions et le temps favorable, ils fructifient pour leur auteur *(na praṇaśyanti karmāṇi kalpakoṭiśatair api, sāmagrīṃ prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehinām)*.

a. Il y a quatre-vingt-onze Kalpa, quand la durée de la vie humaine était de 80.000 années, apparut dans le monde le Buddha Vipaśyin, tathāgata, arhat, parfaitement illuminé *(samyaksaṃbuddha)*, doué des sciences et des pratiques *(vidyācaraṇasaṃpanna)*, bien-venu *(sugata)*, connaisseur du monde *(lokavid)*, sans supérieur *(anuttara)*, conducteur des hommes à convertir *(puruṣadamyasārathi)*, instructeur des dieux et des hommes *(śāstā devamanuṣyāṇām)*, buddha, bhagavat. Accompagné de 62.000 Bhikṣu, il voyageait parmi les hommes. Il atteignit la ville de *Ts'in houei* (Bandhumatī), résidence royale, se dirigea vers la forêt de Bandhumatī et s'y fixa. Ce Bhagavat avait un demi-frère, très attaché aux voluptés, que Vipaśyin, tathāgata, arhat et samyaksaṃbuddha, avait retiré de la mer du Saṃsāra et fait sortir du monde *(pravrajita)* pour le fixer adroitement dans le Nirvāṇa définitif. En ce temps-là, le roi du pays s'appelait *Yeou ts'in* (Bandhumat) ; il gouvernait les peuples selon la justice : ses états étaient prospères, opulents, abondants, heureux et tranquilles : point de querelles, de discordes, de tumultes, de méfaits, de maladies ; les buffles, les vaches, le riz et la canne à sucre étaient en abondance. [Voir l'original sanskrit de ce cliché dans Avadānaśataka, I, p. 218 : *rājā rājyaṃ kārayati ṛddhaṃ ca sphītaṃ ca kṣemaṃ ca subhikṣaṃ cākīrṇabahujanamanuṣyaṃ ca praśāntakalikalahaḍambaraṃ taskararogāpagataṃ śālīkṣugomahiṣīsaṃpannam akhilam akaṇṭakam ekaputram iva rājyaṃ pālayati*]. Mais le demi-frère du roi était très porté pour le plaisir. Le roi apprenant que le Buddha et sa communauté s'étaient fixés dans la forêt de Bandumatī, donna ses ordres aux princes, à la parenté, aux servants, aux grands ministres et aux dames du harem, et tout le peuple se rendit en cortège auprès du Buddha. Rendant hommage de la tête aux pieds du Buddha, ils reculèrent et s'assirent de côté. Alors le Bhagavat prêcha la Bonne Loi à toute cette foule ; l'enseignement fut profitable et ils obtinrent une délivrance *(vimukti)* excellente. Mais le frère du roi, plongé dans ses plaisirs, n'avait pas voulu sortir [avec les autres]. Alors les fils des ministres et ses autres amis se rendirent en groupe auprès de lui et lui dirent : « Bon ami, ne sais-tu pas que le roi, les princes, avec la cour, les ministres et le peuple sont allés auprès du Buddha Vipaśyin lui présenter en personne leurs hommages et qu'ayant entendu la Bonne Loi, ils ont obtenu une délivrance excellente ? La condition humaine

Vous autres [disciples de Kātyāyanīputra] vous dites (p. 247) : « Au cours du premier Asaṃkhyeyakalpa, le Bodhisattva ne sait pas s'il deviendra Buddha ou non. — Au cours du deuxième Asaṃkhyeyakalpa, il sait bien qu'il sera Buddha, mais n'ose pas le proclamer. — Au cours du troisième Asaṃkhyeyakalpa, il sait bien qu'il sera Buddha et l'annonce aux hommes ». Où le Buddha a-t-il

est chose rare, mais tu l'as obtenue. Comment peux-tu, en cet instant, te livrer à tes plaisirs sans vouloir sortir ? » Entendant ces reproches, le frère du roi fut rempli de honte ; acquiesçant de la tête, il se joignit à ses compagnons et ils partirent ensemble. A ce moment, le bhikṣu qui était le frère du Buddha, vit ces compagnons qui partaient ensemble et leur demanda : « Messieurs, pourquoi partez-vous avec cet homme ? » Les compagnons lui en donnèrent la raison. Le bhikṣu leur dit : « Je suis le frère du Buddha ; autrefois, quand je vivais dans le monde *(gṛhastha)*, j'étais aussi très attaché aux voluptés ; heureusement le Grand Maître [mon frère] m'a forcé à les quitter et m'a fait trouver la Paix *(kṣema)* et le Nirvāṇa définitif. Il y a donc encore de ces sots qui ressemblent à ce que j'étais [autrefois]. Ces amis bienveillants qui l'emmènent avec eux lui rendent vraiment un grand service. Vous pouvez aller auprès du Grand Maître sans supérieur. Seulement quand vous serez près du Buddha, ayez une foi profonde ». Les compagnons arrivèrent près du Buddha et celui-ci, considérant leurs facultés et leur ardeur, leur prêcha la Loi. Quand ils l'eurent entendue, ils éprouvèrent de profonds sentiments de foi. [Le frère du roi] se leva alors de son siège et, ayant rejeté sur une épaule son vêtement supérieur *(ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā)*, il dirigea vers le Bhagavat ses mains jointes *(yena Bhagavāṃs tenāñjaliṃ praṇamya)* et lui dit : « Bhagavat, je voudrais que le Grand Maître et sa noble assemblée viennent demain chez moi prendre un bain dans ma piscine ». Le Buddha accepta par son silence et le jeune homme, ayant compris que le Buddha acceptait, s'inclina aux pieds du Buddha, prit congé et s'en alla. Il se rendit alors auprès du roi [son frère], lui présenta ses hommages et lui dit : « Grand roi, je suis allé près du Buddha, j'ai entendu la Loi, j'ai eu la foi et j'éprouve un sentiment de dégoût *(saṃvegacitta)* pour les voluptés. J'ai prié le Buddha et l'Assemblée de venir demain chez nous pour prendre un bain dans la piscine. Le Tathāgata, le Grand Maître, a accepté avec bienveillance. Le Buddha a droit au respect des dieux et des hommes ; il conviendrait que le roi fasse nettoyer les rues et orner la ville ». Le roi se dit : « Le Buddha va venir en ville, je dois la faire orner. Le goût de mon frère pour les plaisirs était incorrigible ; il est vraiment extraordinaire *(adbhuta)* que le Buddha ait pu le mater ». [S'adressant alors à son frère], il dit : « C'est bien, tu peux aller préparer les affaires nécessaires au bain *(snānopakaraṇa)* ; quant à moi, j'ornerai la ville le mieux possible ». Le frère du roi, tout joyeux, prit congé et s'en alla. Le roi s'adressa alors à ses ministres : « Il faut faire proclamer partout l'édit que voici : Demain le Bhagavat sera dans nos murs. Vous tous, indigènes et étrangers, devez orner la ville, nettoyer les rues et vous rendre avec des parfums et des fleurs, au devant du Grand Maître ». Les ministres obéirent et firent proclamer partout l'édit royal. Aussitôt, par toute la ville, la foule se mit à enlever les ordures, à répandre des parfums, à brûler des aromates, à suspendre des bannières et à semer des fleurs : la ville ressemblait au Parc de plaisance *(nandanavana)* de Śakra, roi des dieux. Cependant, le frère du roi avait préparé de l'eau chaude et de l'huile parfumée, orné la piscine et disposé des lits. Quand le Buddha Vipaśyin fut sur le point d'entrer

dit cela ? Dans quel sūtra l'a-t-il enseigné ? Est-ce dans la Triple Corbeille des Auditeurs *(śrāvakadharmatripiṭaka)*, ou est-ce dans les sūtra du Grand Véhicule *(mahāyānasūtra)* ?

Les disciples de Kātyāyanīputra. — Bien que le Buddha n'ait

dans la ville, le roi, les ministres, le prince héritier, la reine, les gens du palais, les courtisanes et le peuple sortirent à la rencontre du Buddha et, s'étant prosternés à distance aux pieds du Buddha, rentrèrent à sa suite dans la ville. Alors le frère du roi entraîna le Buddha Bhagavat dans la piscine et remplit son bain d'eau parfumée. Il vit que le Buddha Bhagavat avait un corps couleur d'or, orné partout des 32 marques *(lakṣaṇa)* et des 80 sous-marques *(anuvyañjana)* ; à cette vue, il fut dans la joie et éprouva de profonds sentiments de foi. Quand le bain fut terminé et que le Buddha eut repris ses habits, il rendit hommage de la tête aux pieds du Bhagavat et fit le vœu *(praṇidhāna)* suivant : « J'ai eu le bonheur aujourd'hui de rencontrer un éminent Champ de mérites *(puṇyakṣetra)* et de lui rendre un petit service. En récompense de cette bonne action je voudrais que, dans mes existences futures, mon corps ait une couleur d'or comme celle du Buddha. Déjà le Buddha a retiré son propre frère des voluptés auxquelles il était si attaché, pour le fixer dans la Paix et le Nirvāṇa définitif. Je voudrais aussi plus tard être le frère d'un Buddha et avoir un corps couleur d'or ; et quand je me complairai dans les voluptés, je voudrais que le Buddha me force de sortir du fleuve profond des désirs impurs pour me conduire au Nirvāṇa et au Séjour de la Paix *(kṣemapada)*.

Le Buddha ajouta : N'en doutez pas, ô Bhikṣu, celui qui fut alors le frère voluptueux du roi Bandhumat, c'est l'actuel bhikṣu Nanda. C'est lui qui, jadis, invita le Buddha Vipaśyin à prendre dans sa piscine un bain d'eau parfumée et qui, d'un cœur pur, souhaita la récompense que j'ai dite. Aujourd'hui il est le frère du Buddha, son corps a la couleur de l'or ; comme il se complaisait dans les voluptés, je l'ai forcé à en sortir, à rejeter le désir et à quitter la maison pour aboutir au Nirvāṇa et au Séjour de la Paix.

b. Alors les Bhikṣu ayant conçu un nouveau doute demandèrent au Bhagavat : « Bhadanta, quel acte le bhikṣu Nanda a-t-il fait autrefois pour avoir aujourd'hui le corps orné de trente Mahāpuruṣalakṣaṇa ? ».

Le Buddha dit aux Bhikṣu : Cela est le résultat des actes accomplis par lui, etc... (comme plus haut). Autrefois, dans un village *(grāma)*, il y avait un Śreṣṭhin riche, ayant de grands biens, une grande opulence, des possessions vastes et étendues [cf. le cliché de l'Avadānaśataka, p. 13 : *anyatamaḥ śreṣṭhī prativasati āḍhyo mahādhano mahābhogo vistīrṇaviśālaparigrahaḥ*]. Il possédait un jardin *(udyāna)* rempli de fleurs et de fruits, avec des sources, des étangs, des bosquets et des monticules, et pouvant servir d'abri aux religieux *(pravrajita)*. En ce temps-là, c'étaient des Pratyekabuddha qui apparaissaient dans le monde et venaient se fixer dans les retraites par pitié pour les êtres ; il n'y avait pas de Buddha dans le monde : ces Pratyekabuddha étaient les seuls Champs de mérites *(puṇyakṣetra)* de l'époque. Un jour un vénérable Pratyekabuddha, voyageant parmi les hommes, arriva au village et, regardant aux alentours, s'arrêta dans le jardin. Voyant ce vénérable, le jardinier lui dit : « Sugata ! repose-toi ici de tes fatigues ». Le Vénérable se fixa en cet endroit et là, durant la nuit, entra dans la concentration du feu *(tejaḥprabhāsamādhi)*. A cette vue le jardinier se dit : « Ce Bhadanta accomplit des choses extraordinaires » ; alors, en pleine nuit, il se rendit chez le maître de maison et lui dit : « Maître, dès à présent tu peux te réjouir. Un Bhadanta est venu passer la nuit dans ton jardin ; il est doué de pratiques merveilleuses et possède les Abhi-

pas dit cela dans le Tripiṭaka, cela est raisonnable et plausible. D'ailleurs, c'est ce qu'enseigne l'*A p'i t'an pi p'o cha* (Abhidharma-

jñā : il lance de grands rayons *(raśmi)* qui illuminent tout le jardin ». A ces mots le Śreṣṭhin se rendit en hâte au jardin et, se prosternant aux pieds du Vénérable, il lui dit : « Noble personnage, c'est un bonheur pour moi que tu sois venu ici chercher ta nourriture. Reste ici dans ce jardin ; je te fournirai toujours ta nourriture ». Le Pratyekabuddha voyant son zèle accepta. Il resta dans le jardin où il pénétra les concentrations sublimes et le bonheur de la délivrance *(vimokṣasukha)*. Il se dit alors : Mon corps fétide erre [depuis longtemps] dans le Saṃsāra ; j'ai fait ce que j'avais à faire *(kṛtakṛtya)*, il faut que j'entre maintenant dans le Nirvāṇa et que je réalise la Non-naissance (*anutpāda*). Ayant fait cette réflexion, il monta dans les airs, entra dans la concentration de l'éclat du feu *(tejaḥprabhāsamādhi)* et manifesta tous les miracles *(prātihārya)* : il lançait de grands rayons ; par la partie supérieure de son corps il brillait d'un éclat rougeâtre ; par la partie inférieure il laissait couler une eau limpide. Quand il eut rejeté son corps, il comprit la Non-naissance et réalisa le Nirvāṇa-sans-reste *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)*. Alors le Śreṣṭhin prit son cadavre, le brûla avec des aromates et éteignit le bûcher avec de la crême de lait. Il recueillit ses restes, les plaça dans une urne toute neuve, construisit un stūpa et y suspendit des parasols *(chattra)*. Plein d'une foi respectueuse, il arrosa [le stūpa] de trente sortes d'eaux parfumées en faisant le vœu *(praṇidhāna)* de rechercher les Marques [du Grand Homme].

Le Buddha ajouta : N'en doutez pas, ô Bhikṣu, le Śreṣṭhin d'alors, c'est l'actuel Nanda. A cause de ce bel hommage et de sa foi respectueuse, il a obtenu aujourd'hui en récompense trente Marques merveilleuses.

c. Alors les Bhikṣu ayant conçu un nouveau doute demandèrent au Bhagavat : « Bhadanta, quel acte le bhikṣu Nanda a-t-il fait autrefois pour que, au cas où il n'aurait pas quitté la maison *(pravrajita)* et rejeté les plaisirs, il eût certainement joué le rôle d'un puissant roi Cakravartin ? »

Le Buddha dit aux Bhikṣu : C'est le résultat des actes accomplis par lui, etc... (comme plus haut). Autrefois, durant la bonne période *(bhadrakalpa)*, quand la durée de la vie humaine était de 20.000 années, le Buddha Kāśyapa apparut dans le monde. Muni des dix appellations [tathāgata, arhat, etc.], il s'était fixé à Vārāṇasī, au Ṛṣipatana, dans le Mṛgadāva. En ce temps-là, dans cette ville, le roi nommé *Ki li chi* (Kṛkin) gouvernait le peuple selon la justice en grand roi de la loi, etc. (le reste comme ci-dessus). Ce roi avait trois fils : l'aîné, le second et le cadet. Lorsque le Buddha Kāśyapa eut terminé son ministère, il entra dans le grand Nirvāṇa comme une flamme qui s'éteint. Le roi, avec foi et respect, prit la dépouille du Buddha, la brûla avec des aromates, du santal *(candana)*, etc., et éteignit le bûcher avec du lait parfumé. Il recueillit les restes *(śarīra)*, les plaça dans une urne en or, éleva un grand stūpa fait de quatre joyaux, long et large d'un yojana et haut d'un demi-yojana. Au moment de la circumambulation, le second fils du roi plaça sur le pinacle un parasol *(chattra)*.

Le Buddha ajouta : N'en doutez pas, ô Bhikṣu, celui qui était alors le second fils du roi, c'est l'actuel Nanda. C'est lui qui alors, dans une pensée de respect a offert un parasol qu'il a fixé sur le pinacle. En récompense de cette bonne action il fut, durant 2.500 existences, un puissant roi Cakravartin, régnant sur un continent *(dvīpaka)* et, dans la génération actuelle, s'il n'avait pas quitté la maison *(pravrajita)*, il aurait encore été un puissant roi à la roue et aurait acquis une grande souveraineté *(aiśvarya)*.

vibhāṣā) au chapitre concernant le Bodhisattva (Vibhāṣā, T 1545, k. 176, p. 886 c).

Les Mahāyānistes. — Dès la première production de la pensée de la Bodhi *(prathamacittotpāda)*, le Bodhisattva sait qu'il sera Buddha. Ainsi, quand le bodhisattva *A tchö lo* (Acala)[1], en présence 92 b du Buddha *Tch'ang cheou* (Dīrghapāṇi ?), produisit pour la première fois la pensée [de la Bodhi], il atteignit le siège du diamant *(vajrāsana)* et acquit aussitôt l'état de Buddha ; en lui, les méprises *(viparyāsa)* et les pensées impures *(aviśuddhacitta)* ne naissaient plus. Les quatre Bodhisattva du *Cheou leng yen san mei* (Śūraṃgamasamādhi) reçurent la prédiction *(vyākaraṇa)* : le premier reçut la prédiction sans avoir produit la pensée de la Bodhi ; le deuxième reçut la prédiction au moment où il allait produire la pensée de la Bodhi ; avant que le troisième ne la reçoive, les autres savaient tous [qu'il serait Buddha], mais lui-même l'ignorait ; avant que le quatrième ne la reçoive, les autres et lui-même étaient au courant. Pourquoi dites-vous donc (à la p. 247) qu'au cours du deuxième Asaṃkhyeyakalpa le Bodhisattva connaît la prédiction, mais n'ose pas proclamer [qu'il sera Buddha] ? — D'ailleurs, le Buddha a dit que, durant des Asaṃkhyeyakalpa innombrables *(apramāṇa)*, le Bodhisattva réalise les qualités *(guṇa)* pour sauver les êtres. Pourquoi, dans ces conditions, parlez-vous [seulement] de trois Asaṃkhyeyakalpa, qui sont finis et limités ?

Les disciples de Kātyāyanīputra. — Bien qu'il soit question [de ces Asaṃkhyeya innombrables] dans les Mahāyānasūtra, nous n'y croyons pas entièrement.

Les Mahāyānistes. — C'est une grande erreur, car [les Mahāyānasūtra] sont la vraie doctrine *(saddharma)* bouddhique sortie de la bouche même *(kaṇṭhokta)* du Buddha. Vous n'avez pas à les rejeter. D'ailleurs vous tirez votre origine du Mahāyāna [2] ; com-

[1] Acala, ou Acalanātha, est célèbre dans le bouddhisme du Vajrayāna et la secte Shingon ; c'est un des cinq Vidyārāja, protecteurs de la loi. Il est en rapport étroit avec Vairocana et la Prajñāpāramitā avec lesquels il forme une trinité. Il est représenté portant une épée et entouré de flammes. Cf. GRÜNWEDEL, *Mythologie d. Buddh.*, p. 162 ; M. W. DE VISSER, *Ancient Buddhism in Japan*, Leiden, 1935,, p. 144 sqq. ; GLASENAPP, *Buddh. Mysterien*, p. 80, 84, 98.

[2] Historiquement, le Grand Véhicule est postérieur au Petit, mais ses adeptes revendiquent souvent pour lui une origine au moins aussi ancienne. La stance bien connue *ādāv avyākaraṇāt* du Sūtrālaṃkāra, éd. Lévi, p. 3, reprise dans la Siddhi, p. 176, affirme que le Grand Véhicule est « Parole du Buddha » authentique, parce que « d'origine, il coexiste au Petit Véhicule *(samapravṛtteḥ)* », et le com-

ment pouvez-vous dire que vous n'y croyez pas entièrement ?

Vous autres [disciples de Kātyāyanīputra] vous dites encore (p. 249) que « le Bodhisattva accomplit les actes producteurs des trente-deux marques dans le monde du désir *(kāmadhātu)*, et non pas dans le monde matériel *(rūpadhātu)* ni dans le monde immatériel *(ārūpyadhātu)* ». [Sans doute], dans l'Ārūpyadhātu, il n'y a pas de corps *(kāya)* ni de matière *(rūpa)*, et comme ces trente-deux marques sont des ornements corporels, il n'est pas possible d'accomplir dans l'Ārūpyadhātu les actes qui les produisent. Mais pourquoi ne pourrait-on pas les accomplir dans le Rūpadhātu ? Dans le Rūpadhātu se trouvent les grands Brahmārāja qui invitent régulièrement les Buddha à faire tourner la roue de la loi *(dharmacakra)*. Sages et purs, ils sont capables de rechercher l'état de Buddha. Pourquoi n'accompliraient-ils pas les actes producteurs des trente-deux marques ?

Vous dites encore (p. 249) que « le Bodhisattva accomplit ces actes dans ses destinées humaines *(manuṣyagati)* et non pas dans les autres destinées ». Mais [il peut les accomplir également dans les destinées animales ou autres]. Ainsi *So k'ie tou long wang* (lire *So k'ie [lo] long wang tou* = Sāgaranāgarājaduhitā), la fille de Sāgara, roi des serpents, est un Bodhisattva de la dixième terre *(daśamā bhūmi)* [1] ; le roi des serpents *A na p'o ta to* (Anavatapta-

mentaire explique : *samakālaṃ ca Śrāvakayānena Mahāyānasya pravṛttir upalabhyate na paścāt.* — Selon certains Mahâyânistes, les écritures du Grand Véhicule, tout comme celles du Petit, auraient été compilées aussitôt après la mort du Buddha, et le Mppś, au k. 100, p. 756 b, semble les approuver : « Il y en a qui disent : Tandis que Mahākāśyapa, à la tête des Bhikṣu, compilait le Tripiṭaka sur le Gṛdhrakūṭaparvata, aussitôt après le Nirvāṇa du Buddha, les Grands bodhisattva Mañjuśrī, Maitreya, etc., emmenant avec eux Ānanda, compilèrent le Mahāyāna. Ānanda savait mesurer le degré des aspirations et de la conduite des êtres ; c'est pourquoi il ne prêcha pas le Mahāyāna aux Śrāvaka [qu'il estimait incapables de comprendre cet enseignement] ». Sur cette compilation du Grand Véhicule qui aurait eu lieu sur la montagne Vimalasvabhāva, au sud de Rājagṛha, voir encore les citations réunies par Bu ston, II, p. 101.

[1] Cfr. Saddharmapuṇḍarīka, p. 263-265 (tr. Burnouf, *Lotus*, p. 160-162 ; Kern, p. 251-253). — Bien que femme et âgée seulement de huit ans, la fille de Sāgara, roi des serpents, avait acquis l'Anuttarasamyaksaṃbodhi qui constitue l'état de Buddha. Comme le bodhisattva Prajñākūṭa et Śāriputra refusaient de croire qu'une femme ait pu atteindre cette dignité, elle supprima en elle les signes qui indiquaient son sexe, se montra revêtue des organes qui appartiennent à l'homme et transformée en un bodhisattva qui se dirigea vers le midi. Dans cette partie de l'espace, se trouvait l'univers nommé Vimalā ; là, assis près du tronc d'un arbre de Bodhi, fait des sept substances précieuses, ce bodhisattva se montra

nāgarāja) est un Bodhisattva de la septième terre *(saptamā bhūmi)*[1], et le roi des démons *Lo heou (Rāhu asurarāja)* est aussi un grand Bodhisattva [2]. Pourquoi dites-vous que le Bodhisattva ne peut pas

parvenu à l'état de Buddha parfaitement accompli, portant les trente-deux signes du Grand homme, ayant le corps orné de toutes les marques secondaires, illuminant de l'éclat qui l'environnait les dix régions et faisant l'enseignement de la loi. [Voici le texte sanskrit de ce passage : *Sāgaranāgarājaduhitā ... tat strīndriyam antarhitaṃ puruṣendriyaṃ ca prādurbhūtaṃ bodhisattvabhūtaṃ cātmānaṃ saṃdarśayati. tasyāṃ velāyāṃ dakṣiṇāṃ diśaṃ prakrāntaḥ. atha dakṣiṇasyāṃ diśi vimalā nāma lokadhātus tatra saptaratnamaye bodhivṛkṣamūle niṣaṇṇam abhisaṃbuddham ātmānaṃ saṃdarśayati sma dvātriṃśallakṣaṇadharaṃ sarvānuvyañjanarūpaṃ prabhayā ca daśadiśaṃ sphuritvā dharmadeśanāṃ kurvāṇam*]. — D'après les indications qui précèdent, le Mppś a donc parfaitement raison de faire de la fille de Sāgara un bodhisattva de la 10e terre, stade ultime de la carrière du Bodhisattva et précédant immédiatement l'arrivée à l'état de Buddha.

Le Mppś raconte ici l'histoire de la fille de Sāgara en se référant au Saddharmapuṇḍarīka ; Kumārajīva, traducteur du Mppś, a donc connu cette histoire. Ceci mérite d'être noté, car le passage où il est question de la fille de Sāgara manquait primitivement dans la traduction du Sdhp donnée par Kumārajīva en 406 ; il n'y a été inséré que plus tard, à l'époque des Souei, sous forme d'un chapitre spécial intitulé *Devadatta* (cf. T 262, k. 4, p. 34 b-35 c). Une tradition prétend que le chapitre aurait figuré à l'origine dans la version de Kumārajīva, mais aurait été confisqué à Tch'ang-ngan. Quoi qu'il en soit, le chapitre *Devadatta* est ancien puisque son contenu apparaît, dès 286 A. D., dans la trad. du Sdhp par Dharmarakṣa (cf. T 263, k. 6 *sub fine*), et il a circulé à la fin du Ve siècle en Sérinde et en Chine indépendamment du reste du Sdhp. Sur ce problème, voir dans la *Bibliographie Bouddhique*, VII-VIII, 1937, p. 95-96, le compte-rendu de P. DEMIÉVILLE sur l'ouvrage de K. FUSE (en japonais).

[1] Le Mppś reviendra plus bas (k. 39, p. 344 a) sur ce personnage : Parmi les êtres plongés dans les destinées animales, certains obtiennent, d'autres n'obtiennent pas l'état de Buddha ; ainsi Anavataptanāgarāja, Sāgaranāgarāja, etc., obtinrent l'état de Buddha. — Anavatapta est un des huit grands rois-Dragons ; il habite dans l'étang Anavatapta d'où sortent les quatre fleuves du monde (voir ci-dessous, k. 7, p. 114 a ; k. 8, p. 116 a). Selon le Tch'ang a han, T 1, k. 18, p. 117 a, il n'a pas les trois malheurs des autres rois-Dragons qui sont : un vent et un sable ardents leur brûlent la peau et les os ; un vent violent souffle dans leur palais et les découvre ; l'oiseau Garuḍa les tourmente au milieu de leurs jeux. D'après le Jou lai hing hien king, T 291, k. 2, p. 602 c, les pluies qui émanent de son corps fécondent le Jambudvīpa. — Pour plus de détails, voir l'Hôbôgirin, *Anokudatsu*, p. 33. — Tandis que le Mppś fait d'Anavatapta un bodhisattva de la 7e terre, Hiuan tsang (Si yu ki, T 2087, k. 1, p. 869 b) prétend qu'il était un bodhisattva de la 8e terre avant de recevoir la forme d'un dragon.

[2] Rāhu, personnification de l'éclipse, apparaît dans deux sutta célèbres du Saṃyutta, le *Candima-* et *Suriyasutta*, que le Mppś reproduira ci-dessous (k. 10, p. 135 b) et où nous ajouterons quelques références. — Le palais de Rāhu est décrit dans le Tch'ang a han, T 1, k. 20, p. 129 b. — Rāhu a une ville nommée *Kouang ming*, quatre parcs, quatre épouses nommées *Jou ying* « Ombre », *Tchou hiang* « Parfum », *Miao lin* « Merveilleuse forêt », *Cheng tö* « Vertu éminente » ; sa vie est de 5.000 années, où chaque jour égale 500 années humaines (Hôbôgirin, *Ashura*, p. 42).

accomplir les actes producteurs des trente-deux marques dans d'autres destinées [que la destinée humaine] ?

Vous dites encore (p. 249) que « le Bodhisattva les accomplit dans la destinée humaine et au Jambudvīpa ». Il est raisonnable de dire qu'il ne peut pas les accomplir dans le *Yu tan lo* (Uttarakuru), car là-bas les hommes sont sans personnalité, attachés au plaisir *(rakta)* et dépourvus de facultés aiguisées *(tīkṣṇendriya)*. Mais pourquoi ne pourrait-il pas les accomplir dans les deux autres continents, le *K'iu t'o ni* (Godānīya) et le *Fou p'o t'i* (Pūrvavideha), où les mérites *(puṇya)*, la sagesse *(prajñā)* et la durée de la vie *(āyus)*, sont plus grands que dans le Jambudvīpa [1] ?

Vous dites encore (p. 250) qu'il faut « une volition *(cetanā)* pour accomplir chaque marque ». Mais, sur le temps de claquer les doigts, la pensée *(citta)* naît et périt seize fois ; dans une pensée, il n'y a ni arrêt *(sthiti)*, ni division *(vibhāga)* [2] ; comment pourrait-elle accomplir une marque du Grand homme ? [D'autre part] une marque du Grand homme ne peut pas se passer d'une pensée pour son accomplissement. Donc [seule] la réunion de multiples volitions *(bahucetanāsaṃyoga)* peut accomplir une même marque. Ainsi,
92 c pour porter un lourd fardeau, un seul homme ne suffit pas ; il faut les forces réunies de plusieurs hommes. De même, pour accomplir une marque, il faut avoir une grande pensée et, à cet effet, la réunion de multiples volitions est indispensable. Aussi elle est nommée « la marque aux cent mérites » *(śatapuṇyalakṣaṇa)*. Il est impossible qu'une seule volition accomplisse une marque déterminée. Si d'autres choses encore ne peuvent être accomplies par une volition unique, que dire alors de la marque aux cent mérites ?

Pourquoi dites-vous (p. 253) que la pensée du Bodhisattva Śākyamuni était impure tandis que celle de ses disciples était pure, que la pensée du Bodhisattva Maitreya était pure tandis

[1] Ces quatre continents sont décrits dans Kośa, III, p. 145.

[2] Seize moments de pensée naissent et périssent pendant que dure un Dharma matériel : « Mieux vaut considérer comme un Soi ce corps fait des quatre grands éléments plutôt que la pensée. On voit ce corps durer un an... cent ans, davantage. Mais ce qui porte le nom de pensée *(citta)*, esprit *(manas)*, connaissance *(vijñāna)*, de nuit et de jour, naît autre, périt autre. De même qu'un singe prend une branche, la lâche, en prend une autre ... » (Saṃyutta, II, p. 94-95 ; Tsa a han, T 99, k. 12, p. 81 c). — « Comme une rivière de montagne ... il n'y a pas *khaṇa, laya, muhutta,* où elle se repose, mais elle va... ; la vie des hommes est petite... Ce qui est né ne peut pas mourir » (Aṅguttara, IV, p. 137).

que celle de ses disciples était impure ? Où cela est-il dit ? On ne trouve rien de pareil ni dans le Tripiṭaka ni dans le Mahāyāna. Cette affirmation est tirée de votre imagination. Vous croyez que seul le Bodhisattva Śākyamuni a vu le Buddha Puṣya dans sa grotte précieuse et l'a loué par une même stance durant sept jours et sept nuits. Mais le Bodhisattva Maitreya, lui aussi, a loué le Buddha Puṣya de toutes manières. L'*A po t'o na king* (Avadānasūtra, ou Avadānaśataka) est le seul à n'en pas parler [1]. Si vous l'ignorez, ce n'est pas une raison suffisante. Puis vous ajoutez que la pensée des disciples de Maitreya était impure : cela est tout à fait contradictoire.

2. *Les six vertus.*

Vous dites (p. 255) que [par la vertu du don] « le Bodhisattva donne tout sans éprouver de regret, comme le roi Śibi qui, pour sauver le pigeon, donna sa chair au faucon sans éprouver de regret ». Donner des richesses *(āmiṣadāna)*, c'est un don inférieur *(hīnadāna)* ; donner son corps *(kāyadāna)*, c'est un don moyen *(madhyadāna)* ; donner n'importe quoi, pourvu que la pensée soit détachée *(niḥsaṅga)*, c'est le don supérieur *(agradāna)* [2]. Pourquoi [en rappelant ici le don du corps par le roi Śibi] faites-vous l'éloge du don moyen comme s'il était la plénitude de la vertu du don *(dānapāramitāparipūri)* ?

Ce don [moyen], bien que son intention *(citta)* soit élevée et remplie de bienveillance *(maitrī)* et de pitié *(karuṇā)*, peut comporter ou ne pas comporter de sagesse *(prajñā)*. [Le roi Śibi] est comme un homme qui sacrifierait son corps pour ses parents, sa famille ou pour son maître. Puisqu'il sait qu'il sacrifie son corps pour un pigeon, son don est moyen.

[Les disciples de Kātyāyanīputra]. — Le Bodhisattva [se sacrifie] pour tous les êtres, pour ses parents, pour son maître ou pour tous les hommes. C'est pourquoi [si on accepte votre définition du don supérieur où le détachement joue le rôle essentiel], le don du corps ne constituera [jamais] la plénitude de la vertu du don.

[1] Voir ci-dessus, p. 254, n. 1.

[2] Le don supérieur qui constitue à proprement parler la vertu de don *(dānapāramitā)* repose essentiellement sur le savoir exempt de concept *(nirvikalpakajñāna)* qui le rend triplement pur *(trimaṇḍalapariśuddha)* : il consiste à ne faire aucune distinction entre la chose donnée *(deya)*, le donateur *(dāyaka)* et le bénéficiaire *(pratigrāhaka)*. Cf. Pañcaviṃśati, p. 264 ; Śatasāhasrikā, p. 92 ; Bodhicaryāvatāra, IX, st. 168 ; Pañjikā, p. 604 ; Uttaratantra, p. 120, 254 ; Saṃgraha, p. 185, 225 ; Siddhi, p. 629 en note.

[Les Mahāyānistes]. — Bien qu'il se sacrifie pour tous les êtres, sa pensée *(citta)* est impure *(aviśuddha)*, car il ne sait pas qu'il est lui-même inexistant en soi *(anātmaka)* ; il ignore que celui qui reçoit son aumône *(pratigrāhaka)* n'est pas un homme, n'est pas son maître ; il ignore que la chose donnée par lui *(deyadravya)* n'est en réalité ni identique *(eka)* à lui ni distincte *(anya)* de lui. Puisque sa pensée *(citta)* est attachée *(sakta)* aux trois notions [de donateur, de bénéficiaire et de chose donnée], elle est impure *(aviśuddha)*. C'est dans ce monde *(lokadhātu)* qu'il recevra la récompense de son mérite *(puṇyavipāka)* ; il ne pourra pas aller directement à l'état de Buddha. Aussi il est dit dans la Prajñāpāramitā que les trois choses [donateur, bénéficiaire et chose donnée] sont inexistantes *(anupalabdha)* [1] et qu'il ne faut pas s'y attacher.

Ceci s'applique à la vertu du don, mais vaut aussi [pour les autres vertus] jusques et y compris la vertu de sagesse. [Selon les disciples de Kātyāyanīputra, ci-dessus, p. 266], diviser la grande terre, les villes, les bourgades et les villages et en faire sept parts, c'est la
93 a plénitude de la vertu de sagesse *(prajñāpāramitāparipūri)*. Mais la vertu de sagesse est immense *(apramāṇa)* et infinie *(ananta)* comme l'eau de l'océan. Les Deva, les Ārya, les Arhat, les Pratyekabuddha et même les Bodhisattva débutants *(ādikārmikabodhisattva)* ne peuvent en connaître le bord extrême que [seuls] les Bodhisattva des dix terres *(daśabhūmi)* parviennent à connaître. Comment alors pouvez-vous dire que diviser la grande terre, les villes, les bourgades et les villages et en faire sept parts constitue la plénitude de la vertu de sagesse ? Diviser la terre n'est qu'un calcul *(gaṇanā)* ordinaire ; c'est une modeste partie *(hīnabhāga)* de la sagesse vulgaire *(saṃvṛtiprajñā)*, pareille à une ou deux gouttes d'eau *(bindu)* dans l'océan.

La véritable Prajñāpāramitā est nommée la Mère des Buddha *(buddhamātṛ)* des trois temps *(tryadhvan)* ; elle révèle le vrai caractère de tous les Dharma *(sarvadharmasatyalakṣaṇa)*. Cette Prajñāpāramitā n'a pas de point d'arrivée ni de point de départ ; quel que soit l'endroit où on la cherche, on ne peut la trouver ; elle est pareille à une magie *(māyā)*, à un écho *(pratiśrutkā)*, à la lune réfléchie dans l'eau *(udakacandra)* que l'on voit et qui dis-

[1] Cf. Pañcaviṃśati, p. 264 : *tatra katamā lokottarā dānapāramitā ? ... iha bodhisattvo mahāsattvo dānaṃ dadat, nātmānam upalabhate, pratigrāhakaṃ nopalabhate, dānaṃ ca nopalabhate tadvipākaṃ ca nopalabhate.* — Comparer Śatasāhasrikā, p. 92.

paraît aussitôt. Les Ārya, par compassion *(anukampā)*, et bien que cette sagesse ait un caractère unique *(ekalakṣaṇa)*, la définissent par toutes sortes d'expressions conventionnelles *(nāmasaṃketa)* comme étant le trésor précieux de la sagesse des Buddha *(buddhaprajñāratnakośa)*. Vous dites de graves erreurs.

3. *L'époque d'apparition des Buddha*

Vous parlez (p. 268) des quatre examens *(vilokana)* faits par le Bodhisattva : 1. examen du temps *(kālavilokana)*, 2. examen du lieu *(deśavilokana)*, 3. examen de la famille *(kulavilokana)*, 4. examen de la mère *(upapattisthānavilokana)*. Vous ajoutez que le Buddha apparaît dans le monde *(prādurbhavati)* quand la durée de vie humaine *(āyus)* est de 80.000, 70.000, 60.000, 50.000, 40.000, 30.000, 20.000, 100 années. — Mais si les Buddha ont toujours compassion *(anukampā)* des êtres, pourquoi apparaîtraient-ils seulement à ces huit époques et non pas aux autres ? La loi des Buddha est indépendante du temps *(kālānapekṣa)*. De même qu'un bon remède *(oṣadhi)*, aussitôt avalé, guérit la maladie *(vyādhi)*, ainsi la loi du Buddha ne dépend pas du temps.

[Les disciples de Kātyāyanīputra]. — Bien que le Bodhisattva ait compassion des êtres et que les Buddha ne dépendent pas du temps, quand la durée de vie dépasse 80.000 ans, les hommes vivant longtemps *(dīrghāyus)* abondent en plaisirs *(sukha)* ; leurs entraves : amour, désir, etc. *(rāgatṛṣṇādisaṃyojana)* sont grosses *(sthūla)* et leurs facultés sont faibles *(mṛdvindriya)*. Ce n'est pas le moment de les convertir. D'autre part, quand la durée de vie est inférieure à 100 ans, les hommes ont une vie courte *(alpāyus)* et sont accablés de douleurs *(duḥkha)* ; leurs entraves : haine, etc. *(dveṣādisaṃyojana)* sont épaisses *(sthūla)*. Cette période de plaisir [quand la durée de vie dépasse 80.000 ans] et cette période de douleur [quand elle est inférieure à 100 ans] ne sont pas des époques favorables pour trouver le Chemin *(mārgalābha)*. C'est pourquoi les Buddha n'apparaissent pas [à ces moments-là].

[Les Mahāyānistes]. — 1. La durée de la vie des dieux dépasse 10.000.000 d'années ; cela est dû à leur vie antérieure *(pūrvajanma)*. Bien qu'ils abondent en plaisirs *(sukha)* et que leurs désirs sensuels *(rāgatṛṣṇā)* soient grossiers *(sthūla)*, ils peuvent trouver le Chemin *(mārga)*. Que dire alors des hommes qui ne sont pas très heureux et dont les trente-six impuretés sont facilement corrigées, [sinon qu'ils trouvent le Chemin encore plus facilement que les dieux] ?

C'est pourquoi, même quand la durée de vie humaine dépasse 80.000 ans, les Buddha doivent apparaître dans le monde. A cette époque, les hommes ne sont pas malades et leur pensée est joyeuse ; par conséquent leurs facultés sont aiguisées *(tīkṣṇendriya)* et ils sont vertueux. A cause de leurs vertus et de leurs facultés aiguisées, ils peuvent facilement trouver le Chemin.

2. En outre, sous le Buddha *Che tseu kou yin wang* (Siṃhadundubhisvararāja), la durée de la vie humaine est de 100.000 ans ; sous le Buddha *Ming wang* (Ālokarāja), elle est de 700 Asaṃkhyeyakalpa ; sous le Buddha *A mi t'o* (Amitābha), elle se prolonge durant d'innombrables Asaṃkhyeyakalpa. Comment pouvez-vous dire que les Buddha n'apparaissent pas quand la durée de la vie humaine dépasse 80.000 ans ?

93 b [Les disciples de Kātyāyanīputra]. — C'est dans les Mahāyānasūtra qu'il y a ces renseignements, mais dans notre système il n'est pas question des Buddha des dix régions *(daśadigbuddha)*, mais seulement des cent Buddha du passé *(atītabuddha)* : Śākyamuni, *Kiu tch'en jo* (Krakucchanda), etc., et des cinq cents Buddha du futur *(anāgatabuddha)* : Maitreya, etc. [1]

[Les Mahāyānistes]. — Dans les Mahāyānasūtra, pour diverses raisons, on parle des Buddha des trois temps *(tryadhvan)* et des dix régions *(daśadiś)*. Dans les univers *(lokadhātu)* des dix régions, sévissent tous les tourments : vieillesse *(jarā)*, maladie *(vyādhi)* et mort *(maraṇa)*, amour *(rāga)*, haine *(dveṣa)* et sottise *(moha)*, etc. ; c'est pourquoi les Buddha doivent apparaître dans ces régions. Il est dit dans un Sūtra : « Si la vieillesse *(jarā)*, la maladie *(vyādhi)*, la mort *(maraṇa)* et les passions *(kleśa)* n'existaient pas, les Buddha n'apparaîtraient pas » [2]. En outre, là où il y a beaucoup de malades *(vyādhita)*, il doit y avoir beaucoup de médecins *(vaidya)*.

Dans un de vos textes à vous, Śrāvaka, à savoir le *Tch'ang a han* (Dīrghāgama), le roi *P'i cha men* (Vaiśramaṇa) adresse au Buddha la stance suivante :

[1] Pour le nombre et les noms des Buddha passés et futurs on se rapportera à Malalasekera II, p. 295, et à l'Hôbôgirin, *Butsu*, p. 195-197.

[2] Comparer Aṅguttara, V, p. 144 : *Tayo bhikkhave dhammā loke na saṃvijjeyyuṃ, na Tathāgato loke uppajjeyya arahaṃ sammāsambuddho... Katame tāyo ? Jāti ca jarā ca maraṇañ ca.*

Je m'incline devant les Buddha passés, futurs et présents ;
Je prends mon refuge *(śaraṇa)* dans le Buddha Śākyamuni [1].

[1] Le même passage du Dīrghāgama sera cité plus au long ci-dessous, k. 9, p. 126 a :

« Dans le Dīrghāgama, un sūtra dit : Il y avait un roi des Asura, gardien de » la région Nord ; avec plusieurs centaines de *koṭi* d'Asura, il se rendit, durant la » dernière veille de nuit, auprès du Buddha et, ayant salué de la tête les pieds du » Buddha, il s'assit de côté ; lançant un éclat pur, il illumina tout le Jetavana » d'une grande lumière. Joignant les mains, il loua le Buddha par ces deux stances :

« Grand héros, je prends mon refuge en toi !
« Buddha, le plus grand parmi les bipèdes,
« Ce que tu connais par l'œil de la sagesse
« Les dieux ne peuvent pas le comprendre.

« Qu'ils soient passés, futurs ou présents,
» Je m'incline devant tous les Buddha.
» Prenant ainsi aujourd'hui mon refuge dans le Buddha,
» Je rends également hommage aux Buddha des trois temps ».

Ce passage est le début de l'*Āṭānāṭikasūtra* dont il existe deux recensions. La première a pour témoins : 1) le texte sanskrit retrouvé en Asie centrale et publié par H. HOFFMANN, *Bruchstücke des Āṭānāṭikasūtra*, Leipzig, 1939, p. 33 ; 2) la traduction chinoise de Fa hien, intitulée *P'i cha men t'ien wang king*, T 1245, p. 217 a ; 3) la traduction tibétaine du Bkaḥ ḥgyur, intitulée *Kun tu rgyu ba daṅ kun tu rgyu ba ma yin pa daṅ ḥthun paḥi mdo* (cf. CSOMA-FEER, p. 327). Dans cette recension, le sūtra se situe à Śrāvastī, dans le Jetavana, et Vaiśravaṇa adresse deux stances au Buddha. — La seconde recension a pour témoins : 1) l'*Āṭānāṭiyasuttanta* pāli du Dīghanikāya, III, p. 194 ; 2) la traduction tibétaine du Bkaḥ ḥgyur, intitulée *Lcaṅ lo can gyi pho braṅ gi mdo* (cf. CSOMA-FEER, p. 288). Dans cette seconde recension, le sūtra se situe à Rājagṛha, sur le Gṛdhrakūṭaparvata, et Vaisravaṇa n'adresse pas de stances au Buddha.

Les extraits donnés ici par le Mppś se rattachent à la première recension. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur le texte sanskrit publié par HOFFMANN, *o. c.*, p. 33 :

evaṃ mayā śrutam. ekasamayaṃ bhagavāṃ śrāvastyāṃ viharati sma jetavane 'nāthapiṇḍadārāme. atha vaiśravaṇo mahārājānekayakṣaśataparivāro 'nekayakṣasahasraparivāro 'tikrāntavarṇo 'bhikrāntāyāṃ rātrau yena bhagavāṃs tenopajagāma. upetya bhagavatpādau śirasā vanditvaikānte nyaṣīdat. apīdānīṃ vaiśravaṇasya mahārājño varṇānubhāvena sarvaṃ jetavanam udāreṇāvabhāsena sphuṭam abhūt. ekāntaniṣaṇṇo vaiśravaṇo mahārājā tasyāṃ velāyāṃ gāthāṃ babhāṣe.

nam'astu te mahāvīra
saṃbuddha dvipadottama |
na tad devāḥ prajānanti
yat prajānāsi cakṣuṣmān ||

pratyutpannam atītāṃś ca
ye ca buddhā anāgatāḥ |
sarvān ahaṃ namasyāmi
tvāṃ cāhaṃ śaraṇaṃ gataḥ ||

Citant par deux fois ce passage, le Mppś, au lieu d'indiquer le titre du sūtra

Dans ce sūtra à vous, il est dit que le roi s'incline devant les Buddha passés *(atīta)*, futurs *(anāgata)* et présents *(pratyutpanna)* et qu'il prend son refuge dans le Buddha Śākyamuni. On sait donc que, dans le présent, il y a d'autres Buddha [que Śākyamuni]. Si les Buddha d'ailleurs *(deśāntarabuddha)* n'existent pas, comment le roi s'incline-t-il d'abord devant les Buddha des trois temps, puis prend-il après tout spécialement *(pṛthak)* son refuge en Śākyamuni ? Ce roi n'avait pas encore renoncé à tout désir *(avītarāga)*, mais il se trouvait à côté de Śākyamuni, et à cause de l'affection et de l'estime qu'il lui portait, il prit en lui son refuge. Quant aux autres Buddha, il s'incline devant eux.

4. *Lieu d'apparition des Buddha.*

[Les disciples de Kātyāyanīputra]. — Le Buddha a dit : « Deux Buddha n'apparaissent pas simultanément dans un même monde *(ekasmin lokadhātau)*, de même que deux rois Cakravartin n'apparaissent pas simultanément dans un même monde »[1]. Donc il est

l'*Āṭānāṭika*, se réfère simplement à la collection, le *Dīrghāgama*. Le Dīrghāgama qu'il utilise n'est pas le *Dīghanikāya* pâli de la secte des Theravādin-Vibhajjavādin, car l'*Āṭānāṭiyasuttanta* qui s'y trouve ne contient pas les stances prononcées par Vaiśravaṇa en l'honneur du Buddha. Ce n'est pas davantage le *Dīrghāgama* traduit en chinois, vers les années 412-413, par Buddhayaśas sous le titre de *Tch'ang a han* (Taishô, n° I) et qui appartient vraisemblablement à la secte des Dharmagupta (cf. les arguments de Watanabe, Przyluski et Waldschmidt dans E. Waldschmidt, *Bruchstücke buddh. Sūtras*, Leipzig, 1932, p. 229) ; en effet, cette collection ne contient pas d'*Āṭānāṭikasūtra*.

Nous avons déjà remarqué à plusieurs reprises que le Mppś, citant sans plus de précision « le Vinaya », se réfère presque toujours au *Che song liu* (Taishô, n° 1435), le Vinaya des Sarvāstivādin. On peut donc supposer que le Dīrghāgama qu'il utilise ici appartenait aussi à l'école des Sarvāstivādin. Deux faits viennent confirmer cette hypothèse. Les Sarvāstivādin possédaient une collection de dix-huit « Grands sūtra » dont le sixième, l'*A tch'a na kien* (en langue des Ts'in : sūtra de la conciliation des esprits démoniaques), n'est autre que l'*Āṭānāṭikasūtra* (cf. Che song liu, T 1435, k. 24, p. 174 b ; traduction dans S. Lévi, *Sur la récitation primitive des textes bouddhiques*, JA, mai-juin 1915, p. 419). Quatre de ces « Grands sūtra » ont été retrouvés à Chotscho, en Asie centrale, dans une petite anthologie de sūtra, éditée par E. Waldschmidt, *Bruchstücke buddh. Sūtras*, Leipzig, 1932 : ce sont le *Mahānidāna*, le *Śakrapraśna*, le *Bimbasāra* et le *Mahāsamājasūtra*. Or cette anthologie est, sans conteste possible, de provenance sarvāstivādin (cf. E. Waldschmidt, *o. c.*, p. 228).

[1] Phrase sur laquelle le Mppś reviendra plus loin (k. 9, p. 125 a) et que l'on retrouve dans plusieurs sūtra :

a) En pâli, p. ex., dans Aṅguttara, I, p. 27-28 : *Aṭṭhānaṃ etaṃ bhikkhave anavakāso yaṃ ekissā lokadhātuyā dve arahanto sammā sambuddhā apubbaṃ acarimaṃ uppajjeyyuṃ n' etaṃ ṭhānaṃ vijjati … Aṭṭhānaṃ etaṃ bhikkhave anavakāso yaṃ*

faux qu'il y ait présentement d'autres Buddha [que Śākyamuni].

[Les Mahāyānistes]. — Sans doute le Buddha a dit cela, mais vous ne comprenez pas le sens de ses paroles. Le Buddha veut dire que deux Buddha n'apparaissent pas simultanément dans un même Trisāhasramahāsāhasralokadhātu (ou Trichiliomégachiliocosme) ; il ne dit pas que dans les univers des dix régions *(daśadiglokadhātu)* il n'y ait pas actuellement [plusieurs] Buddha. Ainsi, deux rois Cakravartin n'apparaissent pas simultanément dans le même Cāturdvīpaka (ou Univers à quatre continents), car ces êtres très puissants n'ont pas de rival sur leur domaine. Par conséquent, dans un même Cāturdvīpaka, il n'y a qu'un seul Cakravartin. De même deux Buddha n'apparaissent pas simultanément dans un même Trisāhasramahāsāhasralokadhātu. Le sūtra met ici sur le même plan les Buddha et les rois Cakravartin. Si vous croyez qu'il y a [d'autres] Cakravartin dans les autres Cāturdvīpaka, pourquoi ne croyez-vous pas qu'il y a [d'autres] Buddha dans les autres Trisāhasramahāsāhasralokadhātu [1] ?

ekissā lokadhātuyā dve rājāno cakkavattī apubbaṃ acarimaṃ uppajjeyyuṃ n'etaṃ ṭhānaṃ vijjati.

b) En sanskrit, p. ex., dans Kośavyākhyā, p. 338 : *Asthānam anavakāśo yad apūrvācaramau dvau tathāgatau loka utpadyeyātām.*

c) En sanskrit mixte, p. ex., dans Mahāvastu, III, p. 199 : *Asthānaṃ khalv etam anavakāśaṃ yad ekakāle dvau tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā loke utpadyensuḥ.*

Nous savons par la Kośavyākhyā, ibid., que *asthānam* se réfère au présent et, *anavakāśaḥ*, au futur. Il faut donc traduire : « Il est impossible dans le présent, dans le futur, que deux Tathāgata apparaissent dans un même monde sans que l'un précède et que l'autre suive ».

La formule apparaît dans une infinité de sūtra : citons pour mémoire Dīgha, II, p. 225 ; III, p. 114 ; Majjhima, III, p. 65 ; Aṅguttara, I, p. 27 ; Milinda, p. 236 ; Mahāvastu, III, p. 199 ; Tch'ang a han, T 1, k. 5, p. 31 a ; Idem, k. 12, p. 79 a ; Tchong a han, T 26, k. 47, p. 724 a. — Les grands traités ont essayé de l'interpréter : voir p. ex. Kośa, III, p. 198-201 ; Bodh. bhūmi, p. 92 ; Madhyāntavibhaṅga, p. 152 ; et surtout Saṃgraha, p. 332-333, 338.

[1] L'interprétation donnée ici par les Mahāyānistes est consignée dans le Madhyāntavibhaṅga, p. 152 : *tathāgatayoś cakravartinoś caikasmiṃl lokadhātāv anutpādād iti, tathāgatayos trisāhasramahāshasro lokadhātur abhipretaḥ, cakravartinos tu cāturdvīpaka evety kecit, tathāgatayor api cāturdvīpaka evety apare.* — Tr. « Le [sūtra] dit que deux Tathāgata et deux Cakravartin ne naissent pas [simultanément dans un même monde]. D'après certains, le monde en question est un Trichiliomégachiliocosme s'il s'agit des Tathāgata, mais un Univers-à-quatre-continents s'il s'agit des Cakravartin. Selon d'autres, il s'agit, dans les deux cas, d'un Univers-à-quatre continents ». La Kośavyākhyā, p. 338, signale aussi cette double explication : « Que faut-il entendre par ce même monde ? Par ce même monde il faut entendre soit un même Cāturdvīpaka, soit un même Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ».

2. En outre, un Buddha unique ne peut pas sauver tous les êtres. Si un Buddha unique pouvait sauver tous les êtres, il n'y aurait pas besoin d'autres Buddha, un seul et même Buddha apparaîtrait. Mais les qualités des Buddha *(buddhadharma)* qui sauvent les êtres à convertir *(vaineya)*, périssent aussitôt nées *(jātamātrā nirudhyante)*, comme le feu qui s'éteint quand la chandelle est usée ; en effet les Dharma conditionnés *(saṃskṛtadharma)* sont transitoires *(anitya)* et vides de nature propre *(svabhāvaśūnya)*. Donc, dans le présent, il doit y avoir encore d'autres Buddha [1].

93 c 3. Enfin les êtres *(sattva)* sont innombrables et la douleur *(duḥkha)*, immense. C'est pourquoi il doit y avoir des Bodhisattva magnanimes et d'innombrables Buddha qui apparaissent dans le monde pour sauver les êtres.

[Les disciples de Kātyāyanīputra]. — Il est dit dans le sūtra que le Buddha apparaît d'âge en âge après un nombre immense d'années comme la fleur de l'arbre *Ngeou t'an p'o lo* (Udumbara) qui apparaît une fois à époques régulières [2]. Si les dix régions étaient

[1] Le Saṃgraha démontre à plusieurs reprises (p. 272-273, 284, 328-329) comment il doit y avoir à la fois unité et pluralité de Buddha.

[2] Les textes post-canoniques répètent à satiété que l'apparition d'un Buddha est aussi rare que l'apparition d'une fleur sur l'arbre Udumbara (*Ficus glomerata*, qui porte des fruits, mais n'a pas de fleur visible) : — Lalitavistara, p. 105 : *tadyathā audumbarapuṣpaṃ kadācitkarhicil loke utpadyate evam eva kadācitkarhicid bahubhiḥ kalpakoṭinayutair buddhā bhagavanto loke utpadyante*. Tr. « De même que la fleur de l'Udumbara apparaît bien rarement dans le monde, de même aussi, bien rarement, à la suite de plusieurs Nayuta de koṭi de Kalpa, les Buddha Bhagavat apparaissent dans le monde ». — Sukhāvatīvyūha, § 2 : *tadyathaudumbarapuṣpāṇāṃ loke prādurbhāvaḥ sudurlabho bhavati evam eva tathāgatānām arthakāmānāṃ hitaiṣiṇām anukampakānāṃ mahākaruṇāpratipannānāṃ sudurlabhaḥ prādurbhāvaḥ*. Tr. « De même que, dans le monde, l'apparition des fleurs de l'Udumbara est très rare, de même l'apparition des Tathāgata qui veulent l'intérêt, désirent le bien, sont pleins de pitié et sont arrivés à la grande compassion, est très rare ». — Saddharmapuṇḍarīka, p. 39 : *tadyathāpi nāma udumbarapuṣpaṃ kadācitkarhicit saṃdṛśyate evam eva tathāgato 'pi kadācitkarhicid evaṃrūpāṃ dharmadeśanāṃ kathayati*. Tr. « De même que la fleur de l'Udumbara ne paraît qu'en certains temps et en certains lieux, de même ils sont rares les temps et les lieux où le Tathāgata fait une semblable exposition de la loi ». — Sūtrālaṃkāra, tr. Huber, p. 396 : « Le Buddha ressemble à la fleur de l'Udumbara qu'on trouve difficilement ». — Le Mppś reviendra encore sur cette comparaison au k. 9, p. 125 c (en deux endroits).

En parcourant les œuvres post-canoniques et tardives, on pourrait trouver beaucoup d'autres exemples de cette comparaison. Par contre, je crois pouvoir affirmer qu'elle est absolument introuvable dans les sutta pâlis. Pourtant le Mppś est formel : « Il est dit, *dans le sūtra*, que le Buddha apparaît d'âge en âge comme la fleur de l'Udumbara ». N'ayant rien trouvé de semblable dans le canon pâli,

remplies de Buddha, le Buddha apparaîtrait facilement, on pourrait facilement le trouver et on ne pourrait pas dire qu'il est difficile à rencontrer.

[Les Mahāyānistes]. — Non ! C'est dans un même Mahāsāhasralokadhātu que le Buddha apparaît régulièrement après un nombre immense d'années. Il n'est pas question ici des univers des dix régions. Parce que les pécheurs ne savent pas l'honorer et ne recherchent pas énergiquement le Chemin *(mārga)*, on dit que le Buddha

j'ai dirigé mes recherches d'un autre côté et, pour les raisons que je viens d'exposer à la p. 302 en n., je me suis tourné vers les fragments de sūtra sanskrits exhumés d'Asie centrale où dominait l'influence sarvāstivādin. Une fois de plus l'expérience s'est révélée concluante, et j'ai trouvé la comparaison en question dans un fragment sanskrit du Mahāparinirvāṇasūtra publié par E. WALDSCHMIDT dans ses *Beiträge zur Textgeschichte des Mahāparinirvāṇasūtra*, Nachrichten v. d. Gesell. der Wissens. zu Göttingen, Philol.-Hist. Klasse, Band II, Nr. 3, 1939, p. 58 en note. Dans le Mahāparinibbānasuttānta pâli (Dīgha, II, p. 155-156) les derniers moments du Buddha sont décrits de la façon suivante : le Buddha demande aux moines s'ils n'ont plus de doutes concernant le Buddha, la Loi et la Communauté ;. sur la réponse négative d'Ānanda, il reprend : « Maintenant, moines, je n'ai plus à vous dire que ceci : tous les composés sont périssables ; travaillez infatigablement. Ce fut la dernière parole du Tathāgata.— Mais le fragment du Mahaparinirvāṇasūtra en sanskrit est plus détaillé. Après avoir rapporté la réponse négative d'Ānanda, le texte continue : *atha bhagavān uttarāsaṅgam ekānte vivṛtya bhikṣūn āmantrayati. avalokayata bhikṣavas tathāgatasya kāyam. vyavalokayata bhikṣavas tathāgatasya kāyam. tat kasmād dhetoḥ. durlabhadarśanā ye tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhās tadyathā udumbare puṣpam. aṅga bhikṣavas tūṣṇīṃ bhavata. vyayadharmāḥ sarvasaṃskārāḥ. iyaṃ tatra tathāgatasya paścimā vācā.* Tr. « Alors le Bhagavat découvrit sur un côté son vêtement de dessus et dit aux moines : Regardez, ô moines, le corps du Tathāgata ! Regardez bien, ô moines, le corps du Tathāgata ! Pourquoi ? Les Tathāgata, les Saints, les Parfaitement-illuminés sont aussi rarement visibles qu'une fleur sur l'arbre Udumbara. Eh bien, moines, restez tranquilles ! Tous les composés sont périssables. Ce fut là la dernière parole du Tathāgata ».

Le Mppś a donc parfaitement raison lorsqu'il nous dit avoir rencontré « dans le sūtra » la comparaison empruntée à la fleur de l'Udumbara. Comme E. Waldschmidt l'a remarqué, on la retrouve également dans les versions chinoises du Mahāparinirvāṇasūtra :

T 1, k. 4, p. 26 b : « Les Tathāgata apparaissent dans le monde d'âge en âge comme la fleur de l'Udumbara qui se manifeste une fois par époque ».

T 6, k. 2, p. 188 b : « Il est difficile ordinairement de rencontrer un Buddha. Il y a sur terre un arbre Udumbara qui ne fleurit pas, mais porte des fruits ; s'il produit une fleur, alors il y a un Buddha dans le monde ».

T 5, k. 2, p. 172 c : Dans le Jambudvīpa, il y a un vénérable roi des arbres nommé Udumbara ; il a des fruits, mais n'a pas de fleurs. Quand il a des fleurs d'or, alors il y a un Buddha dans le monde ».

Nous avons vu plus haut, p. 206, n. 3, comment la fleur d'un Udumbara qui croissait au nord du lac Mandākinī se transformait en même temps que le Buddha Śākyamuni, et périt à la même heure que lui.

apparaît d'âge en âge après un nombre immense d'années. De plus, ces êtres, en punition de leurs péchés *(āpattivipāka)*, tombent dans les destinées mauvaises *(durgati)* où, durant d'innombrables Kalpa, ils n'entendent même pas prononcer le nom de Buddha, et en voient encore moins. A cause de ces hommes, on dit que l'apparition du Buddha *(buddhaprādurbhāva)* est rare.

[Les disciples de Kātyāyanīputra]. — S'il y a actuellement, dans les dix régions, de nombreux Buddha et Bodhisattva, pourquoi ne viennent-ils pas sauver tous les êtres du péché *(āpatti)* et de la douleur *(duḥkha)* ?

[Les Mahāyānistes]. — Durant d'innombrables Asaṃkhyeyakalpa, ces êtres [ont accumulé] des fautes *(āpatti)* et des souillures *(mala)* très graves. Bien qu'ils aient gagné toutes sortes d'autres mérites *(puṇya)*, ils ne possèdent pas les qualités *(guṇa)* requises pour voir un Buddha. C'est ainsi qu'ils n'en voient point. Des stances disent :

Quand la récompense des mérites *(puṇyavipāka)* est éloignée,
Quand les péchés *(āpatti)* ne sont pas effacés,
On ne peut pas voir présentement
Le Bhadanta, l'homme doué de force.

Chez les Ārya Bhadanta (c.-à-d. les Buddha)
Les intentions *(citta)* sont invariables :
Par bienveillance *(maitrī)* et compassion *(anukampā)* pour tous les hommes,
Ils voudraient, en tout temps, les sauver.

Mais il faut que les mérites *(puṇya)* des êtres soient mûrs,
Que leur sagesse *(prajñā)* et leurs facultés *(indriya)* soient aiguisées,
Qu'ils remplissent ainsi les conditions de salut,
Pour qu'ils obtiennent alors la délivrance.

De même que le grand roi-dragon
Se conforme aux désirs pour faire pleuvoir,
Ainsi, c'est en conformité avec ses actes anciens — péchés ou mérites —
Que chaque homme est rétribué.

[Les disciples de Kātyāyanīputra]. — [Selon vous], le Buddha peut sauver les hommes remplis de mérites *(puṇya)* et doués de sagesse *(prajñā)*, mais il ne sauve pas les hommes dépourvus de mérites et de sagesse. S'il en est ainsi, les hommes remplis de mérites et doués de sagesse ne tiennent pas leur salut du Buddha.

[Les Mahāyānistes]. — Ces mérites et cette sagesse tirent leur origine du Buddha. Si le Buddha n'apparaissait pas dans le monde, les Bodhisattva enseigneraient comme Chemin *(mārga)* les dix bonnes causes *(daśakuśalanidāna)* [1], les quatre sentiments infinis *(catvāry apramāṇāni)* [2] et les diverses causes et conditions *(hetupratyaya)* qui assurent la rétribution des péchés et des mérites *(āpattipuṇyavipāka)* au cours des renaissances *(punarbhava)*. S'il n'y avait pas de Bodhisattva, il y aurait cet avertissement qui se trouve dans toutes sortes de sūtra : « L'homme qui pratique cette loi, exerce des actes méritoires ».

En outre, quels que soient les mérites *(puṇya)* et la sagesse *(prajñā)* des hommes, si le Buddha n'apparaissait pas dans le monde, les hommes recevraient leur récompense *(vipāka)* dans ce **94 a**
monde-ci, mais ne pourraient pas trouver le Chemin *(mārga)*. [Au contraire], si le Buddha apparaît dans le monde, les hommes trouvent le Chemin, et c'est un grand avantage. Ainsi, bien que l'homme soit pourvu d'yeux, il ne voit rien si le soleil *(sūrya)* ne se lève pas ; il faut la lumière du soleil pour qu'il puisse voir quelque chose. Cependant, il ne peut pas dire : « J'ai des yeux ; à quoi me servent-ils ? » Le Buddha a dit : « Deux causes, deux conditions engendrent la vision correcte : 1. Entendre la loi de la bouche d'un autre ; 2. Réfléchir soi-même correctement » [3]. Grâce à ses mérites, l'homme peut s'assurer une pensée droite *(kuśalacitta)*, des facultés vives *(tīkṣṇendriya)* et la sagesse *(prajñā)*, et ainsi, réfléchir correctement. C'est pourquoi on sait que l'homme tient son salut du Buddha.

[1] Les dix bons chemins de l'acte *(kuśalakarmapatha)* qui seront détaillés ci-dessous, k. 8, p. 120 b.

[2] La bienveillance *(maitrī)*, la pitié *(karuṇā)*, la joie *(muditā)* et l'indifférence *(upekṣā)*. Voir la bibliographie dans Saṃgraha, p. 52*.

[3] Aṅguttara, I, p. 87 : *Dve 'me bhikkhave paccayā sammādiṭṭhiyā uppādāyā ti. katame dve ? parato ca ghoso yoniso ca manasikāro.* — Cité également dans Kośavyākhyā, p. 188, et Saṃgraha, p. 65. — Le Nettipakaraṇa, p. 8, explique que la sagesse issue de la méditation *(bhāvanāmayī paññā)* est le savoir *(ñāṇa)* produit *parato ca ghosena paccattasamuṭṭhitena ca yonisomanasikārena.*

Telles sont les diverses et nombreuses erreurs [que nous, Mahāyānistes, nous découvrons chez les disciples de Kātyāyanīputra], mais comme nous voulons donner la théorie *(upadeśa)* de la Prajñāpāramitā, nous ne pouvons pas nous étendre davantage sur des sujets secondaires.

CHAPITRE IX.

LES MAHĀSATTVA

Le Sūtra dit : Mahāsattva. Qu'est-ce qu'un Mahāsattva [1] ?

Réponse. — 1. *Mahā* signifie grand, et *sattva*, être ou bravoure. Est nommé Mahāsattva l'homme qui peut accomplir une grande œuvre, sans régression ni retour dans sa bravoure.

2. De plus, il est nommé Mahāsattva parce qu'il est à la tête de nombreux êtres.

3. En outre, il est nommé Mahāsattva parce qu'il éprouve pour de nombreux êtres une grande bienveillance *(mahāmaitrī)* et une grande compassion *(mahākaruṇā)* ; il les établit *(avasthāpayati)* dans le Grand Véhicule, il parcourt le grand Chemin *(mahāmārga)* et obtient une place très haute.

4. En outre, il est nommé Mahāsattva parce qu'il est muni *(samanvāgata)* des marques du Grand homme *(mahāpuruṣalakṣaṇa)*.

Les caractéristiques *(lakṣaṇa)* du Mahāsattva sont exposées dans les *Tsan fo kie* (Buddhastotragāthā) :

> Seul le Buddha est l'homme unique, le Premier,
> Père et mère du triple monde, Omniscient,
> Parmi tous les êtres il n'a pas son pareil,
> Hommage au Bhagavat qui n'a pas son égal !

[1] *Mahāsattva* se réfère aux vertus altruistes du Bodhisattva, tandis que le terme *bodhisattva* indique plutôt ses qualités personnelles. C'est au moins l'interprétation la plus courante ; cf. Āloka, p. 22 : *bodhau* sarvadharmāsaktatāyāṃ svārthasampadi *sattvam* abhiprāyo yeṣāṃ te *bodhisattvāḥ*. śrāvakā api syur evam ity āha : *mahāsattvā* iti. *mahatyāṃ* parārthasampadi sattvaṃ yeṣāṃ te *mahāsattvāḥ*. mahāsattvaṃ cānyathā 'pi tīrthikasādhujanavat syād iti bodhisattvagrahaṇam. — L'épithète *mahāsattva* est rendue en tibétain par *sems dpaḥ chen po* « Grand héros d'Esprit », et en chinois par *Ta che* « Grand héros », *Ta tchong cheng* ou *Ta yeou ts'ing* « grand Être ». Autres définitions dans Hôbôgirin, *Makasatsu*, p. 141-142.

Les profanes pratiquent la bienveillance dans leur intérêt personnel.
Ils cherchent une récompense en faisant des largesses.
94 b Le Buddha, dans sa grande bienveillance, n'a pas un tel but.
A ses ennemis et ses amis il est également bienfaisant.

5. En outre, il est nommé Mahāsattva parce qu'il doit prêcher la loi et détruire chez tous les êtres et en lui-même les grandes vues fausses *(mithyādṛṣṭi)* et les passions *(kleśa)*, comme la grande soif *(mahātṛṣṇā)*, l'orgueil *(abhimāna)*, le grand attachement au moi *(ātmasneha)*, etc.

6. Enfin, les êtres *(sattva)*, telle la grande mer *(mahāsamudra)* sont sans commencement, sans milieu et sans fin *(apūrvamadhyacarama)*. Un intelligent maître en calcul *(gaṇanācārya)* qui en ferait le compte durant d'innombrables années, n'arriverait pas au bout. C'est ainsi que le Buddha a dit au Bodhisattva *Wou tsin yi* (Akṣayamati) : « Si tous les univers *(lokadhātu)* des dix régions jusqu'aux confins de l'espace *(ākāśa)* formaient une seule masse d'eau, et que des êtres innombrables et incalculables vinssent, chacun avec un cheveu, en enlever une gouttelette, il resterait encore un nombre incalculable d'êtres. Si en enlevant ainsi une gouttelette avec un cheveu, ils parvenaient à épuiser complètement cette grande masse d'eau, le nombre des êtres n'en serait pas pour autant épuisé ». C'est pourquoi le nombre des êtres est illimité *(ananta)*, immense *(apramāṇa)*, incalculable *(asaṃkhyeya)* et inconcevable *(acintya)* [1]. Le [Bodhisattva] veut les secourir tous, les affranchir de la douleur et les attacher au bonheur de la Sécurité inconditionnée *(asaṃskṛtayogakṣemasukha)*. Il est nommé Mahā-

[1] C'est une doctrine ancienne que le nombre des êtres est infini *(sattakāyo ananto)*. Dans sa note sur *Le Buddha éternel*, Siddhi, p. 807-808, M. de La Vallée Poussin a réuni quelques références :

Kośa, III, p. 10 : Bien qu'aucun être nouveau n'apparaisse, bien que d'innombrables Buddha fassent atteindre le Nirvāṇa à d'innombrables êtres, les êtres des innombrables univers ne seront jamais épuisés.

Mahāvastu, I, p. XXXIII : Mais, objecte Kāśyapa, s'il existe tant de Buddha et qu'un seul mène au Nirvāṇa un nombre infini de créatures, bientôt ils auront fini d'y conduire tous les êtres. Kātyāyana réplique par le nombre immense des Pṛthagjana qui existent suivant l'affirmation du Buddha.

Cheou tchang louen, T 1657, p. 505 b : Chacun des Bhagavat qui apparaissent dans le monde conduit au Nirvāṇa un nombre incalculable d'êtres. Toutefois il n'y a pas épuisement des êtres, exactement comme de l'espace, parce qu'ils sont infinis. Tel est l'enseignement du Bodhisattva Vasubandhu.

sattva parce qu'il a pris cette grande résolution de sauver ces nombreux êtres.

Ainsi, dans le *Pou k'o sseu yi king* (Acintyasūtra) [1], *Ngeou chö na yeou p'o yi* (Āśā, l'upāsikā) [2] dit au bodhisattva *Siu ta na* (Sudhana) :

[1] *Acintyasūtra*, c'est-à-dire le Gaṇḍavyūhasūtra, section de l'Avataṃsaka. Le long passage cité ici *in extenso* se retrouve : (1) dans le texte sanskrit du Gaṇḍavyūha, éd. D. T. SUZUKI-H. IDZUMI, Kyôto, 1934-1936, p. 105-110 ; (2) dans la version de Buddhabhadra, T 278, k. 47, p. 698 c 25 sq. ; (3) dans la version de Śikṣānanda, T 279, k. 64, p. 344 b 3 sq. ; (4) dans la version de Prajña, T 293, k. 8, p. 695 c sq.

La citation du Mppś ne reproduit exactement aucune de ces quatre recensions. La longue liste de nombres a été abrégée dans les trois versions chinoises ; celle du texte sanskrit ne correspond pas parfaitement à la liste qu'on trouve ici. Le Mppś utilise donc une recension spéciale du Gaṇḍavyūha qui ne nous est pas parvenue.

[2] Le nom de cette upāsikā qui est Āśā « Espérance » dans l'original sanskrit, est translittéré de façon bizarre dans toutes les traductions chinoises. Je trouve *Ngeou chö na* (85 et 11 ; 135 et 2 ; 163 et 4) dans le Mppś, k. 4, p. 94 b 14. — *Hieou chö* (9 et 4 ; 64 et 8) dans T 278, k. 47, p. 697 c 7, et dans T 279, k. 63, p. 342 c 21-22. — *Yi chö na* (9 et 4 ; 135 et 2 ; 163 et 4) dans T 293, k. 7, p. 693 b 21.

Sudhana lui avait été adressé par Sāgaradhvaja dans les termes suivants :

a. Gaṇḍavyūha, p. 99 : *gaccha kulaputrehaiva Dakṣiṇāpathe Samudravetāḍī nāma pratyuddeśas tatra Samantavyūhaṃ nāmodyānaṃ Mahāprabhasya nagarasya pūrveṇa tatrĀśā nāmopāsikā prativasati. Suprabhasya manujendrasya bhāryā tām upasaṃkramya paripṛccha kathaṃ bodhisattvena bodhisattvacaryāyāṃ śikṣitavyam.* — Va donc, fils de noble famille ! Ici même, dans le Dékhan, il y a la région nommée Samudravetāḍī où se trouve le parc appelé Samantavyūha, à l'est de la ville de Mahāprabha ; c'est là que demeure la bouddhiste laïque Āśā, l'épouse du prince Suprabha. Va la trouver et demande-lui comment le Bodhisattva doit s'exercer dans la pratique du Bodhisattva.

Au lieu de Samudravetāḍī, MITRA, *Nep. buddh. Lit.*, p. 91, lit Samudravelatī « Bord de l'Océan ».

b. T 278, k. 47, p. 697 c : Ici même, dans le Dékhan, il y a une région nommée *Hai tch'ao* (85 et 7 ; 85 et 12 : Flux de la Mer), où se trouve un parc *(udyāna)* nommé *P'ou tchouang yen* (Samantavyūha) ; c'est là que demeure l'upāsikā nommée *Hieou chö* (9 et 4 ; 64 et 8 : Āśā ?). Va la trouver et demande-lui, etc.

c. T 279, k. 63, p. 342 c : D'ici marche vers le Sud. Il y a une région nommée *Hai tch'ao* (85 et 7 ; 85 et 12 : Flux de la Mer). Elle possède un parc (*udyāna*) nommé *P'ou tchouang yen* (Samantavyūha). Dans ce parc il y a une upāsikā appelée *Hieou chö* (9 et 4 ; 64 et 8 : Āśā ?). Va la trouver et demande-lui, etc.

d. T 293, k. 7, p. 693 b : D'ici marche vers le sud. Tu arriveras dans la région de *Hai tch'ao* (85 et 7 ; 85 et 12 : Flux de la Mer). Elle possède une grande ville nommée *Yuan man kouang* (31 et 10 ; 85 et 11 ; 10 et 4 : Mahāprabha). Cette ville a un roi nommé *Miao yuan kouang* (38 et 4 ; 31 et 10 ; 10 et 4 : Suprabha). A l'est de cette ville, il y a un parc *(udyāna)* nommé *P'ou tchouang yen* (Samantavyūha). Le roi possède une épouse nommée *Yi chö na* (9 et 4 ; 135 et 2 ; 163 et 4 : Āśā ?) : c'est une upāsikā, elle demeure dans ce bois et s'y livre aux pratiques de Bodhisattva. Va la trouver et demande-lui, etc.

« Les Bodhisattva Mahāsattva ne produisent pas la pensée de la suprême et parfaite illumination pour sauver seulement un seul homme *(na khalv ekasaṃdhāraṇatayā bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittam utpadyate)*. Ni non plus pour en sauver seulement deux, trois, etc., jusqu'à 10. Ni non plus pour en sauver seulement 100 *(po* = śata), 1.000 *(ts'ien* = sahasra), 10.000 *(wan* = prabheda), 100.000 *(che wan* = lakṣa), 1.000.000 (*po wan* = atilakṣa), 10.000.000 (*yi* = koṭi), 100.000.000 *(che yi* = madhya), 1.000.000.000 *(po yi* = ayuta), 10.000.000.000 *(ts'ien yi* = mahāyuta), 100.000.000.000 *(wan yi* = nayuta)... [Et ainsi de suite, chaque terme valant dix fois le précédent, jusqu'au 122e terme de la série 1, 10, 100, 1.000... appelé Anabhilāpya-anabhilāpya et équivalant au chiffre 1 suivi de 121 zéros].

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour sauver seulement un nombre d'êtres égal à celui des atomes *(paramāṇu)* contenus dans un pays, ou dans deux et trois jusqu'à dix, ou dans cent, mille, dix-mille, un *koṭi*, un *ayuta*, un *nayuta* et jusqu'au nombre *anabhilāpyānabhilāpya* de pays.

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour sauver seulement un nombre d'êtres égal à celui des atomes contenus dans le Jambudvīpa, ou dans le Godānīya, l'Uttarakuru et le Pūrvavideha.

95 a « Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour sauver seulement un nombre d'êtres égal à celui des atomes contenus dans un Sāhasra-cūḍika-lokadhātu (Petit chiliocosme), ou dans un Dvisāhasra-madhyama-lokadhātu (Dichiliocosme, moyen univers) ou dans un Trisāhasra-mahāsāhasra-lokadhātu (Trichiliomégachiliocosme), ou dans deux et trois jusqu'à dix, ou dans cent, mille, dix-mille, un *koṭi*, un *ayuta*, un *nayuta* et jusqu'au nombre *anabhilāpyānabhilāpya* de Trisāhasramahāsāhasralokadhātu.

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour servir et honorer *(pūjopasthānatā)* seulement un Buddha, ou un nombre de Buddha égal à celui des atomes contenus dans un pays, ou même un nombre de Buddha égal à celui des atomes contenus dans un nombre *anabhilāpyānabhilāpya* de Trisāhasramahāsāhasralokadhātu.

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour purifier un seul champ de Buddha *(ekabuddhakṣetrapariśodhana)* ni même un nombre de *buddhakṣetra* égal à celui des atomes contenus dans

un nombre *anabhilāpyānabhilāpya* de Trisāhasramahāsāhasralokadhātu.

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour s'assurer un seul enseignement de Buddha *(ekatathāgataśāsanasaṃdhāraṇa)*, ni même un nombre de *tathāgataśāsana* égal à celui des atomes contenus dans un nombre *anabhilāpyānabhilāpya* de Tris...

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour empêcher la coupure d'une seule lignée de Buddha *(ekabuddhavaṃśachedanāvaraṇa)*, ni même celle d'un nombre de *buddhavaṃśa* égal à celui des atomes contenus dans un nombre *anabhilāpyānabhilāpya* de Tris...

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour connaître en détail un seul vœu de Buddha *(ekabuddhapraṇidhānavibhaktiparijñā)*, ni même un nombre de *buddhapraṇidhāna* égal à celui des atomes contenus dans un nombre *anabhilāpyānabhilāpya* de Tris...

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour orner un seul champ de Buddha *(ekabuddhakṣetravyūhāvataraṇa)*, ni même un nombre de *buddhakṣetra* égal à celui des atomes contenus dans un nombre *anabhilāpyānabhilāpya* de Tris...

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour connaître en détail une seule assemblée de Buddha *(ekabuddhaparṣanmaṇḍalavibhaktyavataraṇa)*, ni même un nombre de *buddhaparṣanmaṇḍala* égal à celui des atomes contenus dans un nombre *anabhilāpyānabhilāpya* de Tris...

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour retenir une seule prédication de Buddha *(ekatathāgatadharmacakrasaṃdhāraṇa)*, ni même un nombre de *tathāgatadharmacakra* égal à celui des atomes contenus dans un nombre *anabhilāpyānabhilāpya* de Tris...

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour connaître *(avataraṇa)* les pensées d'un seul être *(ekasattvacitta)*, ou les facultés d'un seul être *(ekasattvendriya)*, ou la succession des périodes cosmiques *(kalpaparaṃparā)* dans un unique Trisāhasramahāsāhasralokadhātu.

« Ils ne produisent pas la pensée de la Bodhi pour détruire les passions d'un seul être *(ekasattvakleśasamuccheda)*, ni même les **95 b**
kleśa d'un nombre d'êtres égal à celui des atomes contenus dans un nombre *anabhilāpyānabhilāpya* de Trisāhasramahāsāhasralokadhātu.

« Mais voici les aspirations *(praṇidhāna)* des Bodhisattva Mahāsattva. Les Bodhisattva produisent la pensée de la Bodhi et réalisent

la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)* [dans les dix buts suivants] :

1. pour convertir tous les êtres des dix régions *(anavaśeṣasarvasattvavinayāya)*,

2. pour servir et honorer tous les Buddha des dix régions *(anavaśeṣasarvabuddhapūjopasthānatāyai)*,

3. pour purifier tous les champs de Buddha des dix régions *(anavaśeṣasarvabuddhakṣetrapariśodhanāya)*,

4. pour retenir fermement tous les enseignements des Buddha des dix régions *(anavaśeṣasarvabuddhaśāsanasaṃdhāraṇāya)*,

5. pour connaître en détail tous les champs de Buddha *(sarvabuddhakṣetravibhaktyavataraṇāya)*,

6. pour connaître à fond toutes les assemblées de Buddha *(sarvabuddhaparṣanmaṇḍalāvataraṇāya)*,

7. pour connaître en détail les pensées de tous les êtres *(sarvasattvacittāvagāhanatāyai)*,

8. pour trancher les passions de tous les êtres *(sarvasattvakleśasamucchedāya)*,

9. pour connaître à fond les facultés de tous les êtres *(sarvasattvendriyāvataraṇatāyai)*.

« Ces dix (?) rubriques sont les principales *(pramukha)* : elles expriment en résumé *(saṃkṣepeṇa)* les cent, mille, dix mille, dix millions d'*asaṃkhyeya* de prescriptions relatives au Chemin *(mārgadharmaparyāya)* que le Bodhisattva doit connaître et pénétrer. Par cette sagesse *(prajñā)* et ce savoir *(jñāna)* les Bodhisattva ornent tous les champs de Buddha ».

Āśā dit [encore] : « Fils de noble famille *(kulaputra)*, je voudrais ainsi posséder un univers *(lokadhātu)* où tous les êtres seraient parfaitement purs *(viśuddha)* et où toutes les passions *(kleśa)* seraient tranchées *(samucchinna)* ».

Sudhana demanda : « Qu'est-ce que la délivrance *(vimokṣa)* ? »

Āśā répondit : « C'est la bannière de l'absence-de-tristesse et de la sécurité *(aśokayogakṣemadhvaja)*. Je connais cette unique porte de la délivrance *(ekavimokṣamukha)*, mais je suis incapable de connaître ces Bodhisattva : leur Grande pensée est pareille à l'océan car ils détiennent tous les Dharma de Buddha *(ete bodhisattvāḥ sāgarasamacittāḥ sarvabuddhadharmasaṃpratīcchanatayā)* ; leur pensée est inébranlable comme le mont Sumeru *(merukalpācalacittāḥ)* ; ils sont pareils au Roi des médecins car ils peuvent guérir

toutes [les maladies] des passions (*bhaiṣajyarājopamāḥ sarvakleśavyādhipramokṣaṇatayā*) ; ils sont pareils au soleil car ils peuvent dissiper toutes les ténèbres [de l'ignorance] (*ādityakalpāḥ sarvāvidyāndhakāravidhamanatayā*) ; ils sont pareils à la terre car ils peuvent soutenir tous les êtres (*dhāraṇīsamāḥ sarvasattvāśrayapratiṣṭhānabhūtatayā*) ; ils sont pareils au vent car ils peuvent fortifier tous les êtres (*mārutasadṛśāḥ sarvajagadarthakaraṇatayā*) ; ils sont pareils au feu car ils peuvent brûler les passions de tous les hérétiques (*tejokalpāḥ sarvatīrthikakleśadahanatayā*) ; ils sont pareils au nuage car ils peuvent faire tomber la pluie de la loi (*meghopamā dharmavarṣapravarṣaṇatayā*) ; ils sont pareils à la lune car les rayons de leurs mérites éclairent tout (*candropamāḥ puṇyaraśmibhiḥ sarvālokakaraṇatayā*) ; ils sont pareils à Śakradevendra car ils protègent tous les êtres (*śakropamāḥ sarvajagadārakṣāpratipannatayā*). Ces pratiques des Bodhisattva (*bodhisattvacaryā*) sont très profondes (*gambhīra*) ; comment pourrais-je les connaître toutes ? »

* * *

Les Bodhisattva sont nommés Mahāsattva parce qu'ils font le grand vœu (*mahāpraṇidhāna*), parce qu'ils veulent faire une grande œuvre et parce qu'ils veulent arriver au grand lieu.

Enfin, dans le Mahāprajñāpāramitāsūtra, [au chapitre intitulé] *Mo ho sa to siang* (Mahāsattvalakṣaṇa) [1], le Buddha a dit lui-même que tel et tel caractère (*lakṣaṇa*) sont les caractères du Mahāsattva, et les grands disciples comme *Chö li fou* (Śāriputra), *Siu p'ou t'i* (Subhūti), *Fou leou na* (Pūrṇa), etc., ont chacun dit ce chapitre. Il faudrait le donner ici en détail.

[1] Ce chapitre consacré aux Caractères du Mahāsattva fait partie de la Pañcaviṃśati. Il est intitulé : *Sarvasattvāgratācittamahattva* dans le texte sanskrit (éd. N. Dutt, p. 169-172) ; — *Mo ho sa p'in* (Mahāsattvaparivarta) dans la version de Mokṣala, T 221, chap. XV, k. 3, p. 19 c-20 a ; — *Mo ho sa p'in* (Mahāsattvaparivarta) dans la version de Dharmarakṣa, T 222, chap. XI, k. 5, p. 178-181 ; — *Kin kang p'in* (Vajraparivarta) dans la version du Kumārajīva, T 223, chap. XIII, k. 4, p. 243 b-244 a.

CHAPITRE X.

LES QUALITÉS DES BODHISATTVA

Texte du sūtra commenté dans ce chapitre (Cf. Pañcaviṃśati, p. 4 ; Śatasāhasrikā, p. 4-5).

Bodhisattvaiḥ sārdhaṃ sarvair (1) *dhāraṇīpratilabdhaiḥ* (2) *samādhipratilabdhaiḥ śūnyatānimittāpraṇihitagocaraiḥ* (3) *samatākṣāntipratilabdhair* (4) *asaṅgadhāraṇīpratilabdhaiḥ* (5) *pañcābhijñair* (6) *ādeyavacanair* (7) *akusīdair* (8) *apagatalābhayaśaścittair* (9) *nirāmiṣadharmadeśakair* (10) *gambhīradharmakṣāntipāraṃgatair* (11) *vaiśāradyaprāptair* (12) *mārakarmasamatikrāntaiḥ* (13) *karmāvaraṇapratiprasrabdhaiḥ* (14) *pratītyasamutpannadharmanirdeśakuśalair* (15) *asaṃkhyeyakalpapraṇidhānasusamārabdhaiḥ* (16) *smitamukhair pūrvābhilāpibhir* (17) *mahāparṣanmadhye vaiśāradyasamanvāgatair* (18) *anantakalpakoṭidharmanirdeśaniḥsaraṇakuśalaiḥ.*

Il était accompagné de Bodhisattva qui possédaient les Dhāraṇī, se mouvaient dans les concentrations de la Vacuité, du Sans-caractères et de la Non-prise en considération, possédaient les Égalités et les Patiences, avaient obtenu la Dhāraṇī sans obstacle, possédaient les cinq Supersavoirs, avaient des paroles dignes de foi, étaient sans paresse, avaient rejeté cupidité et ambition, prêchaient la loi avec désintéressement, étaient passés à l'autre rive de la patience relative aux Dharma profonds, avaient obtenu les assurances, avaient dépassé les œuvres du Malin, s'étaient libérés de l'obstacle-acte, étaient habiles à enseigner la production en dépendance, avaient formé les vœux depuis des périodes incalculables ; ils parlaient avec un visage souriant ; au milieu de la grande assemblée, ils étaient munis des assurances ; depuis d'innombrables *koṭi* de Kalpa, ils étaient habiles à prêcher la loi et à surpasser.

* * *

(1) DHĀRAṆĪPRATILABDHA.

Sūtra : Tous ces Bodhisattva possédaient les Dhāraṇī, se mou- **95 c**
vaient dans les concentrations de la Vacuité, du Sans-marques et de la Non-prise en considération, possédaient les Égalités et les Patiences. *(Sarvair dhāraṇīpratilabdhaiḥ śūnyatānimittāpraṇihitasamādhigocaraiḥ samatākṣāntipratilabdhaiḥ).*

Śāstra : Question. — Pourquoi le sūtra loue-t-il ensuite par ces trois points les Bodhisattva Mahāsattva ?

Réponse. — 1. Voulant faire ressortir les vraies qualités *(guṇa)* des Bodhisattva, le sūtra doit les louer. Il loue ce qu'on doit croire pour qu'on y croie. Il loue les Bodhisattva parce que tous les êtres ne croient pas à leurs profondes *(gambhīra)* et pures *(viśuddha)* qualités.

2. En outre, au début, le sūtra avait fait mention des Bodhisattva Mahāsattva, mais n'avait pas dit en quoi ils consistaient. Or ils sont nommés Bodhisattva Mahāsattva parce qu'ils possèdent les Dhāraṇī, les concentrations *(samādhi)*, les patiences *(kṣānti)* et autres qualités *(guṇa)*.

Question. — Nous comprenons la raison de l'ordre suivi ici, mais qu'appelle-t-on Dhāraṇī, qu'est-ce qu'une Dhāraṇī ?

Réponse. — 1. Dhāraṇī, en langue des Ts'in, signifie « Capable de tenir » *(dhāraṇa)* ou « Capable d'empêcher » *(vidhāraṇa)* :

a. « Capable de tenir » : Réunissant toutes sortes de bons Dharma *(kuśaladharma)*, la Dhāraṇī les « tient » *(dhārayati)* pour qu'ils ne soient pas dispersés ou perdus [1]. Elle est comparable à un bon ustensile *(bhājana)* rempli d'eau, et dont l'eau ne s'écoule pas.

b. « Capable d'empêcher » : Haïssant les racines du mal *(akuśalamūla)*, la Dhāraṇī les « empêche » *(vidhārayati)* de naître. Elle empêche de commettre le mal à ceux qui voudraient le commettre. Voilà ce qu'on nomme Dhāraṇī.

Cette Dhāraṇī est associée à la pensée *(cittasaṃprayukta)* ou dissociée de la pensée *(cittaviprayukta)*, impure *(sāsrava)* ou pure *(anāsrava)*, immatérielle *(ārūpya)*, invisible *(anidarśana)*, sans résistance *(apratigha)* ; elle est contenue dans un élément *(dhātu)*, une base de la connaissance *(āyatana)* et un agrégat *(skandha)*, à savoir le Dharmadhātu, le Dharmāyatana et le Saṃskāraskandha [2].

[1] Comparer Lalitavistara, p. 35 : *dhāraṇīpratilambho dharmālokamukhaṃ sarvabuddhabhāṣitādhāraṇatāyai saṃvartate.*

[2] Sur ces catégories, voir Kośa, I, p. 30.

Neuf savoirs *(jñāna)* la connaissent [Note : elle échappe au savoir de la destruction des passions *(kṣayajñāna)*]. Une seule connaissance *(vijñāna)* l'intellige [Note : la seule connaissance mentale *(manovijñāna)*]. Telle est, d'après l'Abhidharma, la définition de la Dhāraṇī.

2. En outre, le Bodhisattva qui possède la Dhāraṇī peut, par la force de son souvenir *(smṛtibala)*, retenir et ne pas oublier tous les enseignements qu'il a entendus *(śrutadharma)*.

3. En outre, la Dhāraṇī accompagne toujours le Bodhisattva. Comme une fièvre chronique, elle ne le quitte jamais ; comme un revenant, elle le suit toujours. Elle est comme les bonnes et les mauvaises disciplines *(saṃvara)*.

96 a 4. En outre, la Dhāraṇī empêche le Bodhisattva de tomber dans les deux fossés de la terre. Elle est pareille à ce père bienveillant qui retient son fils quand il va tomber dans un fossé.

5. Enfin, quand le Bodhisattva possède la force des Dhāraṇī, ni le roi Māra, ni sa famille, ni ses troupes ne peuvent l'ébranler, le détruire ou le vaincre. Il est pareil au mont Sumeru qu'un souffle profane ne peut pas ébranler.

Question. — Combien y a-t-il d'espèces de Dhāraṇī ?

Réponse. — Il y en a beaucoup d'espèces [1] :

1. La première est nommée *śrutadharadhāraṇī*. Celui qui possède cette Dhāraṇī n'oublie jamais les paroles et les enseignements qu'il a entendus de ses oreilles.

2. Il y a aussi la *vibhajyajñānadhāraṇī*. Celui qui la possède connaît en détail les qualités des êtres, leur grandeur ou leur petitesse, leur beauté ou leur laideur. Une stance dit :

> Entre les éléphants, les chevaux et les métaux,
> Les bois, les pierres et les vêtements,
> Les hommes, les femmes et les eaux,
> Il y a toutes espèces de différences.

[1] Parmi les diverses espèces de Dhāraṇī signalons :

a. La Mahādharmadhāraṇī, Siddhi, p. 613-614.

b. Les Śruta-, Vibhajyajñāna- et Ghoṣapraveśadhāraṇī longuement définies ici et sur lesquelles le Mppś reviendra au k. 28, p. 268.

c. Les Dharma-, Artha-, Mantra- et Kṣāntilābhadhāraṇī de Bodh. bhūmi, p. 272-273.

d. Les douze Dhāraṇī de la Mahāvyutpatti, nº 747-758.

Les individus [d'une même espèce] portent le même nom,
Mais leurs valeurs diffèrent.
L'homme qui possède cette Dhāraṇī
Peut toujours les distinguer.

3. Il y a enfin la *ghoṣapraveśadhāraṇī*. Le Bodhisattva qui la possède entend toutes espèces de paroles et de sons sans se réjouir ni s'irriter. Tous les êtres, durant des Kalpa aussi nombreux que les grains de sable du Gange *(gaṅgānadīvālukopamakalpa)* pourraient le calomnier et l'injurier, il n'éprouverait aucune irritation.

Question. — Chez le Bodhisattva, les impuretés *(āsrava)* ne sont pas détruites *(kṣīṇa)* ; comment alors peut-il supporter ces mauvais traitements durant des Kalpa aussi nombreux que les grains de sable du Gange ?

Réponse. — 1. Nous avons dit qu'il s'agit ici du Bodhisattva qui a obtenu cette Dhāraṇī [et non pas de tout Bodhisattva indistinctement].

2. En outre, bien qu'il n'ait pas détruit ses impuretés, le Bodhisattva possède un grand savoir *(mahājñāna)*, des facultés aiguisées *(tīkṣṇendriya)* et il est capable de réfléchir *(manasikāra)*. Il chasse toute pensée de colère en se disant : « Si mon oreille *(śrotrendriya)* ne percevait pas les sons aussi loin, à qui parviendraient ces insultes ? »

3. De plus, s'il entend des insultes, il passe son chemin. Qui pourrait s'irriter de ce qu'il ne distingue pas ? C'est l'homme vulgaire *(pṛthagjana)* qui s'attache au Moi et qui conçoit de la haine *(dveṣa)* en distinguant le oui et le non.

4. En outre, l'homme qui sait que les paroles périssent aussitôt nées *(jātamātrā nirudhyante)* et que l'« avant » et l' « après » ne s'unissent pas, n'éprouve aucune colère. Il sait aussi que les Dharma n'ont pas de guide intérieur ; [dans ces conditions] qui insulterait, qui s'irriterait ?

L'homme qui entend diverses paroles de différents côtés [tient] les unes pour bonnes et les autres pour mauvaises. Mais si le bien et le mal sont indéterminés *(aniyata)*, on ne s'irrite pas quand on est insulté. Celui qui sait que les paroles sont indéterminées (c'est-à-dire ni bonnes ni mauvaises) n'éprouve ni colère ni joie. Si ses amis l'insultent, tout insulté qu'il soit, il n'a pas de haine ; mais s'il entend ses ennemis le calomnier, il éprouve de l'hostilité. S'il

a à subir du vent ou de la pluie, il rentre dans sa maison ou prend son manteau ; si la terre a des épines, il met ses chaussures ; quand
96 b il fait très froid, il allume du feu ; quand il fait chaud, il cherche de l'eau. Contre tous ces ennuis, il cherche un remède *(pratikāra)*, sans s'irriter contre eux. [Le Bodhisattva] agit de même à l'endroit des insultes et des méchancetés. C'est seulement par la bienveillance *(maitrī)* et la compassion *(karuṇā)* qu'il y met un terme ; jamais il n'éprouve de colère.

5. En outre, le Bodhisattva sait que tous les Dharma sont non-nés *(anutpanna)*, non-détruits *(aniruddha)* et vides de nature propre *(svabhāvaśūnya)*. Si quelqu'un le hait, l'insulte, le frappe ou le tue, il tient cela pour un rêve *(svapna)*, pour une métamorphose *(nirmāṇa)* : « Qui donc s'irrite et qui insulte ? »

6. Enfin, si durant des Kalpa aussi nombreux que les grains de sable du Gange *(gaṅgānadīvālukopamakalpa)*, les êtres le louent et lui offrent des vêtements *(cīvara)*, des aliments *(āhāra)*, des sièges *(śayanāsana)*, des médicaments *(bhaiṣajya)*, des fleurs *(puṣpa)*, des parfums *(gandha)* et des colliers *(keyūra)*, le Bodhisattva qui a obtenu cette Dhāraṇī (lire *t'o lo ni* au lieu de *jen)*, n'éprouve aucune émotion, aucune joie, aucun attachement.

Question. — Nous connaissons maintenant toutes les raisons pour lesquelles le Bodhisattva ne s'irrite pas [quand on l'insulte], mais nous ignorons pourquoi il n'éprouve aucune joie *(muditā)* quand on loue ses qualités *(guṇa)*.

Réponse. — 1. Le Bodhisattva sait que toutes les offrandes *(pūjā)* et tous les hommages *(satkāra)* sont transitoires *(anitya)*. S'il y a aujourd'hui des raisons pour qu'on vienne le louer et l'honorer, demain il y en aura d'autres qui l'exposeront à la haine, aux coups et à la mort. C'est pourquoi il n'est pas joyeux [quand on le loue].

2. En outre le Bodhisattva se dit : « On vient me louer et m'honorer parce que je possède des qualités *(guṇa)* et de la sagesse *(prajñā)*. Ce sont mes qualités qu'on loue et non pas ma personne. Pourquoi serais-je joyeux ? »

3. En outre : « Si cet homme loue mon activité *(kāritra)* et mes qualités *(guṇa)*, c'est par désir d'une récompense *(phalavipāka)* plutôt que par admiration pour moi. Ainsi, lorsqu'un homme plante des céréales, les arrose et les cultive, la terre n'éprouve aucune joie ».

4. En outre : « Si quelqu'un m'honore et que je l'accueille avec

joie, mon mérite *(puṇya)* à moi sera mince et le sien sera aussi de peu de valeur ». C'est pourquoi il ne se réjouit pas.

5. Enfin, le Bodhisattva considère tous les Dharma comme un rêve *(svapna)* ou un écho *(pratiśrutkā)*. Il se demande : « Qui me loue ? Qui se réjouit ? Dans ce triple monde *(traidhātuka)*, je n'ai pas trouvé la délivrance *(vimokṣa)* ; mes impuretés *(āsvrava)* ne sont pas détruites *(kṣīṇa)* ; je n'ai pas atteint l'état de Buddha. Pourquoi me réjouirais-je d'obtenir des louanges ? Si quelqu'un doit se réjouir, c'est seulement le Buddha, l'homme unique *(eka pudgala)* car chez lui toutes les qualités *(guṇa)* sont parfaites *(paripūrṇa)* ». C'est pourquoi le Bodhisattva n'éprouve aucune joie à recevoir toutes espèces de louanges, d'hommages ou d'offrandes.

Tels sont les caractères de la Ghoṣapraveśadhāraṇī.

Il y a encore d'autres Dhāraṇī :

Tsi mie t'o lo ni (Śāntidhāraṇī),
Wou pien t'o lo ni (Anantadhāraṇī),
Souei ti kouan t'o lo ni (Bhūmyanupaśyanādhāraṇī),
Wei tö t'o lo ni (Anubhāvadhāraṇī)
Houa yen t'o lo ni (Padmavyūhadhāraṇī),
Yin tsing t'o lo ni (Ghoṣapariśuddhidhāraṇī),
Hiu k'ong tsang t'o lo ni (Gaganagarbhadhāraṇī),
Hai tsang t'o lo ni (Sāgaragarbhadhāraṇī),
Fen pie tchou fa ti t'o lo ni (Sarvadharmabhūmiprabhedadhāraṇī),
Ming tchou fa yi t'o lo ni (Sarvadharmārthālokadhāraṇī) [1].

Et ainsi de suite. En tout *(samāsataḥ)*, il y a cinq cents Dhāraṇī. Si on les exposait en détail, il n'y aurait pas de fin. C'est pourquoi on dit que les Bodhisattva ont obtenu les Dhāraṇī *(dhāraṇīpratilabdha)*.

(2) Samādhigocara.

Les trois concentrations *(samādhi)* sont celles de la Vacuité *(śūnyatā)*, de la Non-prise en considération *(apraṇihita)* et du Sans-caractères *(ānimitta)* [2]. **96 c**

[1] Exception faite pour l'Ananta- et la Padmavyūhadhāraṇī, citées dans la Mahāvyutpatti, n° 751 et 753, la restitution de ces termes sanskrits est conjecturale.

[2] Les trois Samādhi ne sont pas toujours cités dans le même ordre ni définis de la même façon :

1° Dans les sources pâlies on a *suññato samādhi, animitto samādhi, appaṇihito*

1. Certains disent : La *śūnyatā*, c'est voir que les cinq agrégats *(skandha)* ne sont pas le Moi *(anātman)* et n'appartiennent pas au Moi *(anātmya)*. — L'*apraṇihita*, c'est, dans le *śūnyatāsamādhi*, ne plus produire à l'avenir de triple poison *(triviṣa*, à savoir Rāga, Dveṣa et Moha) [1]. — L'*ānimitta* a pour objet *(ālambana)* le Dharma exempt des dix marques *(daśanimittarahita)* suivantes : *a.* les cinq poussières *(rajas*, à savoir la couleur, le son, l'odeur, la saveur et le tangible) ; *b.* mâle et femelle ; *c.* naissance *(utpāda)*, durée *(sthiti)*, destruction *(bhaṅga)*.

2. D'autres disent : Le *śūnyatāsamādhi* est cette concentration dans laquelle on sait que le vrai caractère de tous les Dharma *(sarvadharmasatyalakṣaṇa)* est absolument vide *(atyantaśūnya)*. — Quand on connaît ce vide, il y a *apraṇidhāna*. Qu'est-ce que l'*apraṇidhāna* ? C'est ne pas considérer les Dharma comme vides (*śūnya*) ou non-vides *(aśūnya)*, existants *(sat)* ou non-existants *(asat)*, etc. Le Buddha a dit dans une stance du *Fa kiu* (Dharmapada) :

Quand on considère l'existence, on craint ;
Quand on considère la non-existence, on craint aussi.
C'est pourquoi il ne faut pas s'attacher à l'existence,
Ni non plus à la non-existence.

Tel est l'*apraṇihitasamādhi*. — Qu'est-ce que l'*ānimittasamādhi* ? Tous les Dharma sont exempts de marques *(animitta)*. Ne pas les

samādhi : Vinaya, III, p. 93 ; Dīgha, III, p. 219 ; Saṃyutta, IV, p. 360 ; Milinda, p. 337. Définitions dans Atthasālinī, p. 179 sq., 222 sq., 290 sq. — Même ordre dans Kośa, VIII, p. 184.

2° *Śūnyatāsamādhi, apraṇihitasamādhi, ānimittasamādhi* dans la plupart des sources sanskrites et chinoises : Tch'ang a han, T 1 (n° 9), k. 8, p. 50 b ; Tseng yi a han, T 125, k. 16, p. 630 b ; P'i p'o cha, T 1545, k. 104, p. 538 a ; Sūtrālaṃkāra, XVIII, 77, éd. Lévi, p. 148 ; Bodh. bhūmi, p. 276, où il y a de bonnes définitions.

[1] Dans le *śūnyatāsamādhi* on sait que les Conditionnés *(saṃskṛta)* ne sont pas le Moi, n'appartiennent pas au Moi, qu'ils sont vides *(śūnya)*, privés de nature propre *(svabhāvena virahita)*. Par conséquent, dans le samādhi suivant, l'*apraṇihitasamādhi*, on ne forme à leur endroit ni *praṇidhāna* ni *apraṇidhāna* ou, selon les termes mêmes du Mppś, on n'éprouve pour eux ni amour *(rāga)*, ni haine *(dveṣa)* ni aveuglement *(moha)*. L'*apraṇihita* consiste donc à ne pas produire à l'endroit des Conditionnés futurs, le triple poison de l'amour, de la haine et de l'aveuglement. Comparer la définition de Bodh. bhūmi, p. 276 : ***apraṇihitasamādhiḥ katamaḥ. iha bodhisattvasya tad eva nirabhilāpyasvabhāvaṃ vastu mithyāvikalpasamutthāpitena kleśena parigṛhītatvād anekadoṣaduṣṭaṃ samanupaśyato yā āyatyāṃ tatrāpraṇidhānapūrvakā cittasthitir ayam asyāpraṇihitasamādhir ity ucyate.***

accepter, ne pas y adhérer, c'est l'*ānimittasamādhi*. Une stance dit :

> Quand les paroles *(vāda)* sont arrêtées,
> Le fonctionnement de la pensée *(cittapravṛtti)* disparaît aussi.
> C'est la non-naissance *(anutpāda)*, la non-destruction *(anirodha)*.
> La similitude avec le Nirvāṇa.

3. En outre, le *śūnyatāsamādhi*, ce sont les dix-huit vacuités *(aṣṭadaśaśūnyatā)* [1]. — L'*apraṇihitasamādhi*, c'est ne rechercher aucune espèce de *bhava* ou existence (Note : les cinq *gati*, l'*upapattibhava*, le *pūrvakālabhava*, le *maraṇabhava*, l'*antarābhava* et le *karmabhava* ; cf. Kośa, III, p. 117). — L'*ānimittasamādhi*, c'est supprimer toutes les marques des Dharma *(sarvadharmanimitta)* et ne pas y penser *(amanasikāra)*.

Question. — Il y a des extases *(dhyāna)* et des recueillements *(samāpatti)* de toutes sortes. Pourquoi ne parle-t-on ici que de ces trois concentrations *(samādhi)* ?

Réponse. — Dans ces trois *samādhi*, la réflexion *(manasikāra)* est proche du Nirvāṇa ; par conséquent la pensée de l'homme n'est ni trop haute ni trop basse, mais étale *(sama)* et immobile *(acala)*. Ce n'est pas le cas dans les autres états [de pensée]. C'est pourquoi on ne parle ici que de ces trois *samādhi*. Dans les autres *samāpatti*, c'est tantôt le désir *(kāma)* qui abonde, tantôt l'orgueil *(māna)*, tantôt les vues fausses *(dṛṣṭi)* ; mais dans ces trois *samādhi*, c'est l'absolu *(paramārtha)*, le bien réel *(bhūtārtha)*, capable d'atteindre les portes du Nirvāṇa. C'est pourquoi, parmi tous les *dhyāna* et les *samāpatti*, ces trois vacuités sont les trois portes de la délivrance *(vimokṣamukha)* et sont aussi nommées les trois *samādhi*, car ces trois *samādhi* sont les vrais *samādhi*. Les autres *samāpatti* ont aussi le nom de *samāpatti*. En outre, exception faite pour les quatre extases principales *(mauladhyāna)*, les recueillements qui vont de l'*anāgamya* jusqu'au *bhavāgra* sont nommés *samāpatti* et aussi 97 a
samādhi, mais non pas *dhyāna*. Quant aux quatre *dhyāna*, ils sont nommés *samāpatti*, ou encore *dhyāna*, ou encore *samādhi*. Les autres recueillements sont aussi nommés *samāpatti* ou *samādhi* : par exemple les quatre *apramāṇa*, les quatre *ārūpyasamāpatti*, les quatre *pratisaṃvid*, les six *abhijñā*, les huit *vimokṣa*, les huit *abhibhvāyata-*

[1] Liste et définition des 18 Śūnyatā dans Pañcaviṃśati, éd. N. Dutt, p. 24, 195-198 ; commentaire dans Mppś, k. 31, p. 285 b-296 b.

na, les neuf *anupūrvasamāpatti*, les dix *kṛtsnāyatana* et les autres *samāpattidharma*.

Certains disent qu'il y a vingt-trois sortes de *samādhi* ; d'autres, soixante-cinq ; d'autres, cinq cents. Mais, comme le Mahāyāna est très grand, il compte d'innombrables *samādhi* :

Pien fa sing tchouang yen san mei,
Neng tchao yi ts'ie san che fa ti san mei,
Pou fen pie tche kouan fa sing ti san mei,
Jou wou ti fo fa san mei,
Jou hiu k'ong wou ti wou pien tchao san mei,
Jou lai li hing kouan san mei,
Fo wou wei tchouang yen li p'in chen san mei,
Fa sing men siuan tsang san mei,
Yi ts'ie che kiai wou ngai tchouang yen pien yue san mei,
Pien tchouang yen fa yun kouang san mei,

Le Bodhisattva obtient d'innombrables *samādhi* de ce genre.

En outre, dans la Prajñāpāramitā, au chapitre du *Mo ho yen yi* (Mahāyānārtha) [1], on énumère en bloc *(samāsataḥ)* cent-huit samādhi : le premier est le *Cheou leng yen san mei* (Śūraṃgamasamādhi), et le dernier le *Hiu k'ong pou tcho pou jan san mei* (Ākāśāsaṅgavimuktinirupalepasamādhi). Si on les énumère en détail, il y a d'innombrables *samādhi*. C'est pourquoi le sūtra dit que les Bodhisattva ont obtenu les concentrations *(samādhipratilabdha)* et se meuvent dans la Vacuité, la Non-prise en considération et le Sans-caractères *(śūnyatāpraṇihitānimittagocara)*.

Question. — Le sūtra dit d'abord que les Bodhisattva ont obtenu les concentrations *(samādhipratilabdha)* ; pourquoi dit-il ensuite qu'ils se meuvent dans la Vacuité, le Non-prise en considération et le Sans-caractères *(śūnyatāpraṇihitānimittagocara)* ? [N'est-ce pas une tautologie ?]

Réponse. — Le sūtra parle d'abord du *samādhi*, mais ne dit rien de ses caractères. Voulant maintenant parler de ses caractères, il énumère : la Vacuité, la Non-prise en considération et le Sans-

[1] Ce chapitre consacré au Sens du Mahāyāna et où sont énumérés les 108 Samādhi, fait partie de la Pañcaviṃśati. Il est intitulé *Mo ho yen p'in* (Mahāyānaparivarta) dans la version de Mokṣala, T 221, chap. XIX, k. 4, p. 22 c-24 c ; — *San mei p'in* (Samādhiparivarta) dans la version de Dharmarakṣa, T 222, chap. XVI, k. 6, p. 188 c-193 a ; — *Wen tch'eng* (Yānaparipṛcchā) dans la version de Kumārajīva, T 223, XVIII, k. 5, p. 250 a-253 b. — Une liste en sanskrit des 108 Samādhi se trouve dans la Pañcaviṃśati, éd. N. Dutt, p. 142-144 ; Mahāvyutpatti, n° 506-623.

caractères. Quand quelqu'un se meut dans la Vacuité, la Non-prise en considération et le Sans-caractères, on peut dire qu'il a obtenu les véritables samādhi *(bhūtalakṣaṇasamādhi)*. Des stances disent :

Celui qui observe la pureté des défenses *(śīlaviśuddhi)*
Est nommé véritable Bhikṣu.
Celui qui contemple la vacuité *(śūnyatā)*
A [vraiment] obtenu les Samādhi.

Celui qui montre de l'énergie *(vīrya)*
Est nommé [véritable] sectateur.
Celui qui a obtenu le Nirvāṇa
Est nommé véritable bienheureux.

(3) SAMATĀKṢĀNTIPRATILABDHA.

Les Bodhisattva ont obtenu les égalités *(samatā)* [1] et les patiences *(kṣānti)*.

Question. — Qu'est-ce que les égalités et qu'est-ce que les patiences ?

Réponse. — Il y a deux sortes d'égalités *(samatā)* : 1. égalité envers les êtres *(sattvasamatā)*, 2. égalité envers les choses *(dharmasamatā)* [2]. — Il y a aussi deux sortes de patiences *(kṣānti)* : 1. patience envers les êtres *(sattvakṣānti)*, 2. patience envers les choses *(dharmakṣānti)*.

1° Qu'est-ce que la *sattvasamatā* ? C'est accorder à tous les êtres une part égale dans ses pensées *(citta)*, ses souvenirs *(smṛti)*, son affection *(anunaya)* et ses bienfaits *(arthakriyā)*.

Question. — Par la force de la bienveillance *(maitrī)* et de la compassion *(karuṇā)* on accorde à tous les êtres une part égale dans les souvenirs, mais on ne peut pas les considérer tous de la même manière. Pourquoi ? Le Bodhisattva suit le chemin de la **97 b**
vérité *(satyamārga)*, est exempt de méprise *(viparyāsa)* et se con-

[1] Sur les égalités, voir Hôbôgirin, art. *Byôdô*, p. 270-276.

[2] Sattvasamatā et Dharmasamatā sont bien décrites dans Bodh. bhūmi, p. 286 : *bodhisattvo 'nukampāsahagatena cittena samacitto bhavati ; bodhisattvaḥ sarvasattveṣv ekaputraka iva premasahagatena cittena samacitto bhavati. bodhisattvaḥ sarvasattveṣu pratītyasamutpanneṣu ca sarvasaṃskāreṣu sattvasaṃjñeti viditvā bodhisattvo « yā ekasya sattvasya dharmatā sā sarveṣām » iti dharmasamatānugatena cetasā sarvasattveṣu samacitto viharati.*

forme aux caractères des choses *(dharmalakṣaṇa)*. Comment pourrait-il considérer comme identiques *(eka)* et égaux *(sama)*, l'homme bon et l'homme mauvais, l'homme grand et l'homme petit, l'homme et l'animal *(tiryañc)* ? Dans l'homme mauvais il y a réellement un caractère mauvais *(akuśalalakṣaṇa)* ; dans l'homme bon, il y a réellement un caractère bon *(kuśalalakṣaṇa)* ; de même pour l'homme grand et l'homme petit, l'homme et l'animal. Le caractère spécifique du bœuf *(golakṣaṇa)* se trouve chez le bœuf, et celui du cheval *(aśvalakṣaṇa)* chez le cheval. Le caractère spécifique du bœuf ne se trouve pas chez le cheval et celui du cheval ne se trouve pas chez le bœuf, car le cheval n'est pas le bœuf. Chaque être a son caractère spécifique propre. Comment le Bodhisattva ne commettrait-il pas une méprise en les considérant tous comme identiques et égaux ?

Réponse. — Si le caractère bon et le caractère mauvais existaient vraiment, le Bodhisattva commettrait une méprise [en confondant l'homme bon et l'homme mauvais], car il méconnaîtrait le caractère des choses *(dharmalakṣaṇa)*. Mais les choses sont irréelles : le caractère bon est irréel, le caractère mauvais n'est ni multiple ni rare. Ce qui n'est pas un homme n'est pas un animal. Il n'y a [entre les choses] ni identité *(ekatva)* ni différence *(pṛthaktva)*. C'est pourquoi votre objection ne vaut pas. Des stances définissent comme il suit le caractère des choses :

Non-nés *(anutpanna)*, non-détruits *(aniruddha)*,
Non-anéantis *(anucchinna)*, non-éternels *(aśāśvata)*,
Ni identiques *(eka)*, ni différents *(anya)*,
Sans allée, ni venue,

Les Dharma issus des causes *(pratītyasamutpanna)*,
Échappent à tout vain discours *(prapañca)*.
Le Buddha peut les définir ;
Je lui rends hommage.

De plus, en ce qui concerne les êtres, [le Bodhisattva] ne s'attache *(nābhiniviśate)* à aucune espèce de caractères *(lakṣaṇa)* : les êtres sont vides de caractères *(lakṣaṇaśūnya)* ; à ce point de vue, ils sont identiques *(eka)*, égaux *(sama)*, sans différence *(ananya)*. Les voir ainsi, c'est la *sattvasamatā*. L'homme qui, à leur endroit, maintient une égalité de pensée *(cittasamatā)* sans entrave, entre directe-

ment dans l'absence de recul *(avinivartana)* ; il est dit *samatākṣāntipratilabdha*. Le Bodhisattva qui a obtenu les égalités et les patiences n'éprouve pour les êtres ni haine ni colère. Il les aime comme une mère aimante aime son fils. Une stance dit :

> Considérer les sons comme un écho *(pratiśrutkā)*
> Et les activités du corps comme un reflet *(pratibimba)* :
> L'homme qui voit les choses ainsi,
> Comment ne serait-il pas patient ?

Voilà ce qu'on appelle *sattvasamatākṣānti*.

2° Qu'est-ce que la *dharmasamatākṣānti* ? A l'endroit de tous les Dharma, bons *(kuśala)* ou mauvais *(akuśala)*, impurs *(sāsrava)* ou purs *(anāsrava)*, conditionnés *(saṃskṛta)* ou inconditionnés *(asaṃskṛta)* etc., [le Bodhisattva] s'établit dans la doctrine de la non-dualité *(advayadharmaparyāya)* et dans la doctrine du vrai caractère *(satyalakṣaṇadharmaparyāya)*. Alors, quand il a pénétré profondément le vrai caractère des choses *(dharmāṇāṃ satyalakṣaṇam)*, sa patience d'esprit *(cittakṣānti)* entre directement dans la Suppression des controverses *(nirdvandva)* et dans l'Absence d'obstacles *(anāvaraṇa)*. C'est ce qu'on nomme *dharmasamatākṣānti*. Une stance dit :

> Les Dharma sont non-nés *(anutpanna)* et non-détruits *(aniruddha)*,
> Ni non-nés, ni non-détruits,
> A la fois non-nés et non-détruits, ni non-nés ni non-détruits,
> A la fois ni non-nés ni non-détruits, ni nés ni détruits.

Ceux qui ont obtenu la délivrance *(vimokṣapratilabdha)* [Note : la délivrance, c'est la suppression des vues fausses] rejettent toute vaine discussion *(prapañca)*. Quand le chemin des discours *(vādamārga)* est supprimé *(samucchinna)*, on pénètre profondément dans la loi du Buddha. La pensée est pénétrante, exempte d'obstacle *(anāvaraṇa)*, immobile *(acala)* et sans recul *(avinivartana)*. C'est ce qu'on nomme l'*anutpattika*[*dharma*]*kṣānti*. C'est la première porte favorisant l'état de Buddha. C'est pourquoi on dit que les Bodhisattva sont *samatākṣāntipratilabdha*.

pures par un regard les substances déplaisantes et impures *(apriyāviśuddhavastu)* faisant partie des six classes d'objets externes *(bāhyāyatana* : couleur, son etc.), ou encore à rendre impures les substances plaisantes et pures *(priyaviśuddhavastu)*. Seul le Buddha possède cette *āryarddhi* [1].

L'*ṛddhyabhijñā* est issue de la culture *(bhāvanā)* des quatre bases de pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)* [2]. *Ṛddhipāda* et *abhijñā*, ayant un objet matériel *(rūpālambana)*, se produisent successivement et ne peuvent pas être obtenus simultanément.

II. Abhijñā du *divyacakṣus* ou de l'œil divin. On nomme *divyacakṣus* une matière pure *(rūpaprasāda)*, dérivée des quatre grands éléments matériels *(caturmahābhūtabhautika)*, qui se trouve dans l'œil [3]. Le *divyacakṣus* peut voir les êtres *(sattva)* et les matières *(dravya)* qui se trouvent dans les six destinées *(ṣaḍgati)* de sa terre à lui et des terres inférieures. Qu'il s'agisse d'une matière *(rūpa)*, rapprochée *(saṃnikṛṣṭa)* ou éloignée *(viprakṛṣṭa)*, grossière *(sthūla)* ou subtile *(sūkṣma)*, l'œil divin n'est jamais incapable de la distinguer.

Il y a deux sortes de *divyacakṣus* : 1. celui qui provient de la rétribution *(vipākalabdha)*, et 2. celui qui provient de l'exercice *(bhāvanālabdha)*. En tant qu'il fait partie des cinq *abhijñā*, le *divyacakṣus* provient de l'exercice et non pas de la rétribution. Pourquoi ? Parce qu'il est obtenu par une réflexion continuelle *(satatamanasikāra)* sur toutes espèces de lumières *(āloka)*. En outre, certains disent que les Bodhisattva qui ont obtenu l'acquiescement à la doctrine de la non-production *(anutpattikadharmakṣānti)* ne sont pas contenus dans les six destinées *(ṣaḍgati)*. C'est uniquement pour convertir les êtres qu'en vertu de leur Corps de la loi

[1] Déjà le Dīgha, III, p. 112, distingue l'*iddhi sāsavā sa-upadhikā* « *no ariyā* » (l'*iddhi* des miracles) de l'*iddhi anāsavā anupadhikā* « *ariyā* » qui est l'équanimité *(upekkhā.)* Cette distinction est reprise dans Kośa, VII, p. 111 ; VIII, p. 210.

[2] Les Ṛddhipāda sont définis dans Kośa, VI, p. 285.

[3] Le Kośa, VII, p. 123, est plus développé : En raison d'un exercice préparatoire (*prayoga*) consistant dans la méditation *(bhāvanā)* de la lumière et du son *(āloka, śabda)* — l'ascète prenant point d'appui sur les *dhyāna* — dans l'œil et l'oreille de l'ascète — œil et oreille qui sont de Kāmadhātu — se trouve attiré un « *rūpa* pur » *(rūpaprasāda*, cf. Kośa, I, p. 15), une matière dérivée des grands éléments *(bhautika)*, de la terre du *dhyāna* qui a été pris pour point d'appui, subtile et excellente. Ce *rūpa* constitue œil et oreille ; il voit et entend ; il constitue ce qu'on appelle l'œil divin, l'oreille divine. Naissant en raison d'une matière (*rūpa*) de la terre des *dhyāna*, les organes sont divins au sens propre du mot.

(dharmakāya) ils se manifestent dans les dix régions *(daśadiś)*. Chez les Bodhisattva du triple monde *(traidhātuka)* qui n'ont pas encore obtenu le Corps de la loi, le *divyacakṣus* provient tantôt de l'exercice et tantôt de la rétribution.

Question. — Les qualités *(guṇa)* des Bodhisattva surpassent celles des Arhat et des Pratyekabuddha. Pourquoi louer chez eux cet œil divin de qualité inférieure, qu'ils partagent avec des profanes *(pṛthagjana)*, et ne pas louer leur œil de sagesse *(prajñācakṣus)*, leur œil de la loi *(dharmacakṣus)* ou leur œil de Buddha *(buddhacakṣus)* [1] ?

Réponse. — Il y a trois sortes de dieux *(deva)* : 1. les dieux par métaphore *(saṃmatideva)*, 2. les dieux par naissance *(upapattideva)*, 3. les dieux purs *(viśuddhideva)* [2]. Sont nommés *saṃmatideva* les rois Cakravartin et autres Mahārāja. Sont nommés *upapattideva* les dieux qui s'étagent du ciel des Cāturmahārājakāyika jusqu'à celui du Bhavāgra. On nomme *viśuddhideva* le Buddha, les Bodhisattva de Dharmakāya, les Pratyekabuddha et les Arhat. Ces *viśuddhideva* obtiennent l'œil divin par l'exercice, et ceci est nommé *divyacakṣurabhijñā*. Cet œil des Buddha, des Bodhisattva de Dharmakāya et des *viśuddhideva* ne peut être obtenu par les profanes *(pṛthagjana)* qui sont privés des cinq *abhijñā*, ni non plus par les Śrāvaka et les Pratyekabuddha. Pourquoi ? Les Arhat inférieurs voient un Sāhasralokadhātu si leur intellect est petit, un Dvisāhasralokadhātu si leur intellect est grand. Les Arhat supérieurs voient un Dvisāhasralokadhātu si leur intellect est petit, un Trisāhasramahāsāhasralokadhātu si leur intellect est grand. Il en est de

[1] Ces « yeux » seront définis ci-dessous, k. 7, p. 112 b.

[2] Ces trois sortes de dieux sur lesquels le Mppś reviendra plus loin, k. 7, p. 112 b, sont déjà signalés dans la littérature canonique : Cullaniddesa, p. 307 ; Vibhaṅga, p. 422 : *Tayo devā : sammatidevā, upapattidevā, visuddhidevā. Sammatidevā nāma rājāno deviyo kumārā. Upapattidevā nāma cātummahārājike deve upādāya taduparidevā. Visuddhidevā nāma arahanto vuccanti.*

Plus loin, au k. 22, p. 227 c, le Mppś expliquera qu'il y a quatre sortes de dieux : « Les dieux de nom, les dieux de naissance, les dieux de pureté et les dieux de pureté native. Les dieux de nom, c'est par exemple aujourd'hui le roi qu'on appelle *T'ien tseu* (Fils de Dieu ou devaputra) ». Selon S. LÉVI, *Devaputra*, JA, janv.-mars 1934, p. 11, nous avons ici une allusion à la dynastie des Kuṣāṇa dont les princes Kaniṣka, Huviṣka, Vāsudeva ont toujours pris le titre de *devaputra*. Ce fait vaudra d'être retenu quand il s'agira de fixer la date du Mppś.

même pour les Pratyekabuddha [1]. — Telle est la *divyacakṣurabhijñā*.

III. Qu'est-ce que l'*abhijñā* du *divyaśrotra*, ou de l'ouïe divine ? C'est une matière subtile *(rūpaprasāda)* dérivée des quatre grands éléments matériels *(caturmahābhūtabhautika)*, qui se trouve dans
98 b l'oreille *(śrotra)* et qui permet d'entendre tous les sons *(śabda)* et les paroles des dieux *(deva)*, des hommes et des [êtres plongés] dans les trois destinées mauvaises [damnés, *preta* et animaux]. Comment obtient-on la *divyaśrotrābhijñā* ? On l'obtient par exercice *(bhāvanā)*, en réfléchissant continuellement à toutes espèces de sons. Telle est la *divyaśrotrābhijñā*.

IV. Qu'est-ce que l'*abhijñā* de la *pūrvanivāsānusmṛti*, ou souvenir des anciennes existences ? C'est la faculté qui consiste à remonter par le souvenir le cours des jours, des mois et des années pour arriver au séjour dans la matrice et enfin aux existences passées [2] : une existence, dix, cent, mille, dix-mille, un *koṭi* d'existences. Les grands Arhat et les Pratyekabuddha vont même jusqu'à remonter par le souvenir 80.000 grands Kalpa. Les grands Bodhisattva et les Buddha connaissent un nombre illimité *(apramāṇa)* de Kalpa. Telle est la *pūrvanivāsānusmṛtyabhijñā*.

V. Qu'est-ce que l'*abhijñā* du *paracittajñāna*, ou connaissance de la pensée d'autrui ? C'est savoir si la pensée d'autrui *(paracitta)* est maculée *(samala)* ou immaculée *(vimala)*. L'ascète considère d'abord [sa propre] pensée dans sa naissance *(utpāda)*, sa durée *(sthiti)* et sa destruction *(bhaṅga)*. C'est en y réfléchissant sans cesse *(satatamanasikārāt)* qu'il parvient ensuite à discerner chez autrui des indices *(nimitta)* de joie *(muditā)*, de haine *(dveṣa)*, de crainte *(bhaya)* ou de peur *(viṣāda)*. Après avoir vu ces indices,

[1] Kośa, VII, p. 124 : Le Mahāśrāvaka, désirant voir par l'œil divin, faisant un grand effort, voit un *dvisāhasra madhyama lokadhātu*. Le Pratyekabuddha voit un *trisāhasra mahāsāhasra lokadhātu*. Le Buddha Bhagavat voit l'*asaṃkhya lokadhātu* : il voit suivant son désir.

[2] Kośa, VII, p. 103 : l'ascète qui veut se souvenir de ses anciennes existences commence par saisir le caractère *(nimittam udgṛhya = cittaprakāraṃ paricchidya)* de la pensée qui vient de périr ; de cette pensée, il remonte en considérant *(manasikurvan)* les états qui se sont immédiatement succédé dans la présente existence jusqu'à la pensée de la conception *(pratisaṃdhicitta)*. Quand il se souvient d'un moment de pensée de l'existence intermédiaire *(antarābhava)*, l'Abhijñā est réalisée.

il connaît alors la pensée [1]. C'est la première porte de la connaissance de la pensée d'autrui.

Nous avons terminé l'exposé sommaire des cinq *abhijñā*.

(6) Ādeyavacana.

Sūtra: Leurs paroles étaient dignes de foi *(ādeyavacanaiḥ)* [2].

Śāstra : Les Deva, Manuṣya, Nāga, Asura et tous les grands hommes accordent foi à leur parole et ceci est la récompense *(vipāka)* de leur langage exempt de frivolité *(asaṃbhinnapralāpa)*. La punition des parleurs frivoles [3] est que personne ne leur accorde foi, même s'ils disent la vérité. Des stances disent :

Ils tombent chez les Preta,
Des flammes de feu sortent de leur bouche,
De tous côtés, ils poussent de grands cris :
C'est la punition de leurs péchés de parole.

Ils ont beaucoup entendu *(bahuśruta)* et beaucoup vu *(bahudṛṣṭa)*,
Ils prêchent la loi dans de grandes assemblées,
Mais à cause de leur manque de bonne foi *(chanda)*,
Personne ne leur accorde créance.

Celui qui désire une vaste renommée *(ming wen = yaśas)*
Et être cru par les hommes,
Doit donc montrer de la franchise
Et éviter les discours frivoles *(saṃbhinnapralāpa)*.

[1] Kośa, VII, p. 102 : L'ascète qui veut connaître la pensée d'autrui considère d'abord, dans sa propre série, le caractère *(nimitta)* du corps et de la pensée : « Tel est mon corps, telle est ma pensée ». Comme il a considéré son propre corps et sa propre pensée, de même, envisageant la série d'un autre, il se rend compte du caractère du corps et de la pensée d'un autre : ainsi connaît-il la pensée d'autrui et l'Abhijñā prend naissance. Lorsque l'Abhijñā est réalisée, l'ascète ne considère plus le corps, le *rūpa* ; il connaît directement la pensée.

[2] L'*ādeyavacanatā* était une des qualités d'Anāthapiṇḍika ; cf. Vinaya, II, p. 158. — Cette vertu est décrite dans Bodh. bhūmi, p. 28-29 : *yat punaḥ śraddheyo bhavati pratyayitaḥ sattvānāṃ utpannotpanneṣv adhikaraṇeṣu prāmāṇikatvena stheyaḥ kāṃsakūṭatulākūṭādibhiḥ nirmāyāśāṭhyena nikṣiptasya ca draviṇasyānabhidrohī bhavaty avisaṃvādakaḥ. tannidānaṃ ca sattvānāṃ gṛhītavākyo bhavati. iyaṃ ucyate ādeyavacanatā.*

[3] La parole frivole *(saṃbhinnapralāpa)* est un des dix akuśalakarmapatha ; cf. ci-dessous, k. 8, p. 120 b.

(7) Akusīda.

Sūtra : Ils étaient sans paresse *(akusīdaiḥ)*.

Śāstra : Chez les gens du monde *(gṛhastha)*, la paresse *(kausīdya)* ruine la richesse *(dhana)* et les mérites *(puṇya)* ; chez les religieux *(pravrajita)*, elle ruine le bonheur céleste *(svargasukha)* et le bonheur du Nirvāṇa *(nirvāṇasukha)* ; chez tous les deux, la réputation *(yaśas)* est perdue. Même les grands coupables et les grands voleurs évitent la paresse. Une stance dit :

La paresse ruine les bonnes pensées.
Les ténèbres de l'ignorance remplacent la lumière du savoir,
Toutes les bonnes résolutions disparaissent,
Les grandes œuvres aussi sont vouées à l'échec.

C'est pourquoi les Bodhisattva sont dits *akusīda*.

(8) Apagatalābhayaśaścitta.

Sūtra : *Apagatalābhayaśaścittaiḥ* ; il avaient rejeté cupidité *(lābhacitta)* et ambition *(yaśaścitta)* [1].

Śāstra : La cupidité est comme un voleur ; elle détruit la racine des qualités *(guṇamūla)*. De même qu'une grande grêle détruit les cinq céréales, ainsi la cupidité et l'ambition détruisent les jeunes pousses *(bīja)* des qualités *(guṇa)* et les empêchent de prospérer. Le Buddha a fait la comparaison *(upamāna)* suivante : « De même qu'une corde de crins *(vālarajju)* entrave l'homme, déchire sa
98 c peau *(chavi)* et rompt ses os *(asthi)*, ainsi l'homme cupide détruit la racine des qualités » [2]. Des stances disent : [Il y a des sots qui,]

[1] Il y a huit *lokadharma* dont l'homme se préoccupe avant tout et qui le mènent à sa perte ; le gain *(lābha)* et la gloire *(yaśas)* sont de ceux-là. Cf. Dīgha, III, p. 260 ; Aṅguttara, IV, p. 156 sq. ; Tseng yi a han, T 125, k. 40, p. 764 b. Les écritures canoniques ont signalé à plusieurs reprises les dangers du gain et des honneurs *(lābhasakkāra* : cf. Vinaya, II, p. 196 ; Itivuttaka, p. 73), du gain, des honneurs et de la renommée *(lābhasakkārasiloka* : cf. Majjhima, I, p. 192 ; Saṃyutta, II, p. 227, 237 ; Aṅguttara, II, p. 73 ; III, p. 343, 377).

[2] Cette comparaison se trouve dans Saṃyutta, II, p. 238, dans le *Rajjusutta* qui, sauf erreur, ne figure pas dans le Tripiṭaka chinois : *Seyyathāpi bhikkhave balavā puriso daḷhāya vālarajjuyā jaṅghaṃ veṭhetvā ghaṃseyya, sā chaviṃ chindeyya, chaviṃ chetvā cammaṃ chindeyya, cammaṃ chetvā maṃsaṃ chindeyya, maṃsaṃ chetvā nahāruṃ chindeyya, nahāruṃ chetvā aṭṭhiṃ chindeyya, aṭṭhiṃ chetvā aṭṭhimiñjam āhacca tiṭṭheyya, evam eva kho bhikkhave lābhasakkārasiloko chaviṃ chindati,*

Entrés dans une forêt de santal *(candana)*,
N'y recueillent que les feuilles *(parṇa)* ;
Ou qui, entrés dans la montagne aux sept joyaux *(saptaratnagiri)*,
Ne ramassent que du cristal *(sphaṭika)*.

[De même] certains hommes, entrés dans la loi du Buddha,
Ne recherchent pas le bonheur du Nirvāṇa,
Mais retournent à la poursuite des richesses et des honneurs :
Ils se dupent eux-mêmes !

C'est pourquoi le disciple du Buddha,
Qui veut obtenir la saveur de l'Ambroisie *(amṛtarasa)*,
Doit rejeter ce poison mêlé,
Et rechercher avec zèle le bonheur du Nirvāṇa.

De même qu'une mauvaise grêle
Détruit les cinq céréales,
Ainsi l'homme attaché aux richesses et aux bonheurs
Détruit respect *(hrī)* et discipline *(dhūta)*.

Dès cette vie, il brûle ses racines de bien ;
Dans l'autre, il tombe en enfer.
Comme Devadatta
Qui se perdit par cupidité [1].

C'est pourquoi les Bodhisattva sont dits *apagatalābhayaśaścitta*.

chaviṃ chetvā cammaṃ chindati, cammaṃ chetvā maṃsaṃ chindati, maṃsaṃ chetvā nahāruṃ chindati, nahāruṃ chetvā aṭṭhiṃ chindati, aṭṭhiṃ chetvā aṭṭhimiñjam āhacca tiṭṭhati. « Si un homme fort entourant sa jambe d'une solide corde de crins la sciait, la corde trancherait successivement la peau, le cuir, la chair, les muscles, les os et ne s'arrêterait qu'après avoir percé la moelle ; de même le gain, les honneurs et la gloire tranchent successivement la peau, etc. ».

Cette comparaison est reprise dans le Ta tchouang yen louen king, T 201 (nº 41), k. 7, p. 293 a, mais E. Huber, dans sa traduction du Sūtrālaṃkāra, p. 188, l'a mal comprise : « La convoitise est plus terrible qu'un ennemi... Tel le supplice de la corde velue (en note : Nous ne savons pas en quoi consistait ce supplice) qui fend la peau, détruit la chair et les os, et ne s'arrête qu'après avoir pénétré la moelle ». *Mao cheng* n'est pas une « corde velue », mais une corde de crins *(vālarajju)* avec laquelle on scie les membres.

[1] Devadatta est le type de ceux que la cupidité et des préoccupations intéressées ont perdus. Voir Aṅguttara, IV, p. 160 : *Aṭṭhahi asaddhammehi abhibhūto pariyādinnacitto Devadatto āpāyiko nerayiko kappaṭṭho atekiccho. Katamehi aṭṭhahi ? Lābhena* ... etc.

(9) NIRĀMIṢADHARMADEŚAKA.

Sūtra: Ils prêchaient la loi avec désintéressement *(nirāmiṣadharmadeśakaiḥ)*.

Śāstra: C'est par bienveillance *(maitrī)* et compassion *(karuṇā)* qu'ils prêchent la loi aux êtres, sans convoiter des habits *(cīvara)*, de la nourriture *(āhāra)*, de la renommée *(yaśas)* ou du pouvoir *(prabhāva)*. S'ils prêchent la loi, c'est par grande bienveillance et grande compassion, parce que leur pensée *(citta)* est pure *(viśuddha)* et parce qu'ils ont atteint l'acquiescement à la doctrine de la non-production des choses *(anutpattikadharmakṣānti)*. Des stances disent :

Le prédicateur érudit, raisonnable, habile à la parole.
Qui prêche bien la loi et stimule l'esprit des hommes,
Mais qui transgresse la loi et commet des fautes,
Ressemble à un nuage qui tonne sans faire pleuvoir.

L'homme accompli, érudit et sage,
Mais réservé, maladroit en paroles et sans éloquence,
Ne peut pas révéler le trésor précieux de la loi ;
Il ressemble à une petite pluie sans tonnerre.

L'homme indiscipliné et sans sagesse,
Qui prêche mal et n'a pas de bonne conduite,
Est un mauvais maître sans pudeur ;
Il ressemble à un petit nuage sans tonnerre ni pluie.

L'homme érudit, savant et éloquent,
Qui prêche adroitement la loi et stimule l'esprit des hommes,
Qui observe la loi d'un cœur droit et sans crainte,
Ressemble à un grand nuage qui tonne et fait pleuvoir abondamment [1].

[1] Ces quatre premières stances semblent être une mise en vers d'un passage de l'Aṅguttara II, p. 102 (comparez Tseng yi a han, T 125, k. 18, p. 635 a) consacré aux quatre sortes de nuages-de-pluie *(valāhaka)* : L'homme qui parle et n'agit pas *(bhāsitā no kattā)* est comparé au nuage qui tonne et ne pleut pas *(gajjitā no vassitā)* ; — l'homme qui agit et ne parle pas *(kattā no bhāsitā)*, au nuage qui pleut et ne tonne pas *(vassitā no gajjitā)* ; — l'homme qui ne parle pas et n'agit pas *(n'eva bhāsitā no kattā)*, au nuage qui ne tonne pas et ne pleut pas *(n'eva gajjitā no vassitā)* ; — l'homme qui parle et agit *(bhāsitā ca kattā ca)*, au nuage qui tonne et qui pleut à la fois *(gajjitā ca vassitā ca)*.

Le grand chef de la loi, gardien du miroir de la loi,
Qui éclaire la loi du Buddha, trésor de la sagesse,
Qui, gardien des récitations et propagandiste, agite la sonnette de la loi,
Ressemble à un navire de mer assurant à tous la traversée.

Pareil au roi des abeilles recueillant les saveurs, **99 a**
Il prêche selon les conseils et les intentions du Buddha,
Il assiste le Buddha, éclaire sa loi et sauve les êtres :
Un tel maître de la loi est très difficile à trouver.

(10) GAMBHĪRADHARMAKṢĀNTIPĀRAṂGATA.

Sūtra: Ils étaient passés à l'autre rive de la patience relative aux Dharma profonds *(gambhīradharmakṣāntipāraṃgataiḥ)*.

Śāstra: Qu'est-ce que les Dharma profonds *(gambhīradharma)* ?

1. On appelle *gambhīradharma*, les douze causes et conditions *(dvādaśahetupratyaya)*. Ainsi le Buddha a dit à Ānanda : « Les douze causes et conditions (ou Pratītyasamutpāda) sont profondes *(gambhīra)*, difficiles à sonder *(durvigāhya)* et difficiles à connaître *(duranubodha)* [1] »

2. On appelle aussi *gambhīradharma*, le déchirement du filet *(jāla)* des soixante-deux vues fausses *(dṛṣṭigata)* relatives au passé *(atīta)* et au futur *(anāgata)*. Ainsi le Buddha a dit aux Bhikṣu : « Le sot ignorant *(bālo 'śrutavān)* qui veut louer le Buddha ne trouve que des éloges bien minces. Pour louer vraiment le Buddha, il faut louer la pureté des défenses *(śīlaviśuddhi)*, le renoncement au désir *(vairāgya)*, la loi profonde *(dharma gambhīra)*, difficile à sonder *(durvigāhya)* et difficile à connaître *(duranubodha)* » [2].

[1] Voir ci-dessus, p. 35, n. 2.

[2] *Brahmajālasutta* dans Dīgha, I, p. 12 (Tch'ang a han, T 1, k. 14, p. 89 c 18-21 ; Fan wang lieou che eul kien king, T 21, p. 266 a) : *Idaṃ kho taṃ bhikkhave appamattakaṃ oramattakaṃ sīlamattakaṃ yena puthujjano Tathāgatassa vaṇṇaṃ vadamāno vadeyya. Atthi bhikkhave aññ 'eva dhammā gambhīrā duddasā duranubodhā santā paṇītā atakkāvacarā nipuṇā paṇḍitavedanīyā ye Tathāgato sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedeti, yehi Tathāgatassa yathābhuccaṃ vaṇṇaṃ sammā vadamānā vadeyyuṃ.* « Tels sont, ô moines, les vétilles, les minuscules détails de simple moralité dont le profane pourrait parler en faisant l'éloge du Tathāgata. Mais il y a d'autres Dharma profonds, difficiles à voir, difficiles à connaître, apaisants, exquis, échappant à la controverse, subtils et connaissables seulement par le sage. Ce sont eux que le Tathāgata a lui-même reconnus et réalisés et qu'il propose actuellement ; c'est d'eux que doivent parler ceux qui veulent louer correctement le Tathāgata d'une manière conforme à la vérité ».

Ici, il faudrait dire au long le *Fan wang king* (Brahmajālasūtra).

3. On appelle aussi *gambhīradharma* les trois portes de la délivrance *(vimokṣamukha)*, ainsi qu'il est dit par le Buddha dans la Prajñāpāramitā. Les dieux faisaient son éloge: « O Bhagavat, disaient-ils, cette loi est profonde », et le Buddha leur répondit: « Cette loi profonde a pour sens *(artha)* la vacuité *(śūnyatā)*, la Non-prise en considération *(apraṇihita)* et le Sans-caractères *(ānimitta)* ».

4. On appelle aussi *gambhīradharma* l'explication du caractère de tous les Dharma *(sarvadharmalakṣaṇanirmocana)*: caractère vrai *(satya)*, indestructible *(akṣaya)* et immuable *(akṣobhya, acala)*.

5. On appelle enfin *gambhīradharma* l'exclusion du savoir conceptuel interne *(adhyātmacittasaṃjñājñāna)* et la fixation de la pensée concentrée *(samāhitacittaikāgratā)* sur le caractère pur et vrai de tous les Dharma *(sarvadharmaviśuddhasatyalakṣaṇa)*. De même qu'au sein d'une vapeur abondante on voit jaune *(pīta)* ce qui n'est pas jaune, ainsi, par le jeu du savoir conceptuel, on découvre à la ronde des Dharma qui ne sont que superficiels. De même qu'un œil pur, non entouré de vapeur, voit exactement jaune ce qui est jaune, ainsi l'œil pur de la sagesse *(prajñācakṣurviśuddhi)*, libéré du savoir conceptuel, voit le vrai caractère des Dharma. — De l'eau claire, mêlée à une substance jaune, devient jaune *(pīta)*; [selon les mélanges], l'eau change de couleur: bleu *(nīla)*, rouge *(lohita)*, blanc *(avadāta)*, etc. Il en va de même pour la pensée: le sot *(bāla)*, par l'action du savoir conceptuel, découvre dans les Dharma divers caractères. Voir que le vrai caractère des Dharma n'est ni vide *(śūnya)* ni non-vide *(aśūnya)*, ni existant *(sat)* ni non-existant *(asat)*, et pénétrer profondément dans cette doctrine sans détours ni arrêts, c'est ce qu'on nomme « être passé à l'autre rive de la patience relative aux Dharma profonds » *(gambhīradharmakṣāntipāraṃgata)*. *Pāraṃgata* (en chinois: *tou*) signifie « ayant obtenu » le *gambhīradharma*. Quand [cette patience] est pleine, entière et sans obstacle *(asaṅga)*, on est « parvenu à l'autre rive » *(pāraṃgata)*.

(II) Vaiśāradyaprāpta.

Sūtra: Ils avaient obtenu les assurances *(vaiśāradyaprāptaiḥ)*.

Śāstra: Les Bodhisattva sont munis des quatre *vaiśāradya*.

Question. — Les Bodhisattva n'ont pas « fait ce qu'ils avaient à faire » *(kṛtakṛtya)* et n'ont pas obtenu l'omniscience *(sarvajñāna)* ; comment le sūtra peut-il dire qu'ils ont obtenu les quatre *vaiśāradya* ?

Réponse. — Les *vaiśāradya*, assurances, sont de deux sortes : *vaiśāradya* du Buddha et *vaiśāradya* du Bodhisattva [1]. Ces Bodhisattva ne possèdent pas les *vaiśāradya* du Buddha, mais ils ont obtenu celles du Bodhisattva. C'est pourquoi on les appelle *vaiśā-* **99 b**
radyaprāpta.

Question. — Quels sont les quatre *vaiśāradya* du Bodhisattva ?

Réponse. — 1. Au milieu de l'assemblée, il prêche la loi avec assurance, parce qu'il retient tout ce qu'il a entendu, parce qu'il a obtenu les Dhāraṇī et parce qu'il se souvient toujours sans jamais oublier.

2. Au milieu de la grande assemblée, il prêche avec assurance, parce qu'il connaît tous les êtres, les moyens de les libérer, la force ou la faiblesse de leurs facultés *(indriya)* et qu'ainsi il leur prêche la loi selon leurs besoins *(yathāyogam)*.

3. Au milieu de l'assemblée, il prêche la loi avec assurance, car il voit que dans les [quatre] régions — à l'Est *(pūrvasyāṃ diśi)*, au Sud *(dakṣiṇasyāṃ diśi)*, à l'Ouest *(paścimāyāṃ diśi)* et au Nord *(uttarasyāṃ diśi)* — dans les quatre régions intermédiaires *(vidiś)*, ainsi qu'au zénith *(upariṣṭād diśi)* et au nadir *(adhastād diśi)*, il n'y a personne qui puisse venir lui poser une objection *(codana)* à laquelle il ne saurait pas répondre correctement.

4. Au milieu de la grande assemblée, il prêche la loi avec assurance, car il autorise tous les êtres à lui poser des objections ; il y répond selon leur désir et correctement, et il est capable de trancher les doutes *(saṃśayacchedana)* de tous les êtres.

(12) MĀRAKARMASAMATIKRĀNTA.

Sūtra : Ils avaient dépassé les œuvres du Malin *(mārakarmasamatikrāntaiḥ)*.

Śāstra : 1. Il y a quatre sortes de Māra : *a.* le Māra-passion *(kleśamāra)*, *b.* Le Māra-agrégat *(skandhamāra)*, *c.* le Māra-mort

[1] Les Vaiśāradya du Buddha sont énumérés dans la Mahāvyutpatti n° 131-134 ; ceux du Bodhisattva, ibidem, n° 782-785. J'ai donné dans Saṃgraha, p. 59*, une petite bibliographie des Vaiśāradya.

(mṛtyumāra), *d.* le Māra-fils de Dieu *(devaputramāra)*, chef des dieux Parinirmitavaśavartin [1].

En obtenant l'état de Bodhisattva, ces Bodhisattva ont détruit le *kleśamāra* ; en obtenant le Corps de la loi *(dharmakāya)*, ils ont détruit le *skandhamāra* ; en obtenant le Chemin *(mārga)* et le Corps de la loi, ils ont détruit le *mṛtyumāra* ; en étant toujours de pensée unique *(ekacitta)*, en n'adhérant à aucune sphère (céleste) et en entrant dans les concentrations immobiles *(acalasamādhi)*, ils ont détruit le Paranirmitavaśavartin Devaputramāra. C'est pourquoi on dit qu'ils ont dépassé les œuvres de Māra *(māra-karmasamatikrānta)*.

2. En outre, dans la Prajñāpāramitā, au chapitre du *Kio mo* (Mārāvabodhaparivarta) [2], le Buddha a parlé des actes de Māra, et des œuvres de Māra. Lorsqu'on a entièrement dépassé les actes de Māra, les œuvres de Māra, on mérite l'épithète de *mārakarma-samatikrānta*.

3. En outre, le rejet du vrai caractère des Dharma *(sarvadhar-masatyalakṣaṇa)* et les autres destructions de tout genre sont aussi nommés Māra.

4. Enfin, on appelle encore Māra les passions *(kleśa)*, les entraves *(saṃyojana)*, les liens du désir *(kāmabandhana)*, l'enveloppement de l'attachement *(rāgaparyavasthāna)*, les agrégats, les bases de la connaissance et les éléments *(skandhāyatanadhātu)*, le dieu Māra *(māradeva)*, le peuple de Māra *(mārakāyika)*, les gens de Māra *(mārajana)*, etc.

Question. — Où les liens du désir *(kāmabandhana)* et autres entraves *(saṃyojana)* sont-ils nommés Māra ?

[1] Ces quatre Māra sont signalés dans Mahāvastu, III, p. 273, 281 ; Madh. Vṛtti, p. 442 ; Dharmasaṃgraha, ch. LXXX ; Śikṣāsamuccaya, p. 198. — Les sources pâlies tardives connaissent en outre un Abhisaṅkhāra-Māra ; cf. Malalasekera, II, p. 611-613.

[2] Ce chapitre consacré à Māra se trouve dans la Pañcaviṃśati. Il est intitulé *Kio mo p'in* (Mārāvabodhaparivarta) dans la version de Mokṣala, T 221, ch. XLVII, k. 10, p. 72 c-74 b ; — *Mo che p'in* (Mārakarmaparivarta) dans la version de Kumārajīva, T 223, ch. XLVI, k. 13, p. 318 b-320 b. — Très proche le *Mārakarmaparivarta*, 21e ch. de l'Aṣṭasāhasrikā, éd. R. Mitra, p. 385-396.

Réponse. — Dans le *Tsa tsang king* (Kṣudraka) [1], le Buddha adresse au roi Māra les stances suivantes [2]:

[1] S. Lévi, *Les seize Arhat protecteurs de la loi*, Extrait du JA de 1916, p. 32 et suivantes, a montré comment les traducteurs chinois ont rendu le nom de *Kṣudraka āgama* par les termes *Tsa tsang* « recueil [piṭaka] mélangé » pour le distinguer de *Tsa a han*, désignation traditionnelle du *Saṃyukta āgama*. Mais je doute que *Tsa tsang king* recouvre un original *Kṣudrakāgama*, car le Mppś ne connaît que quatre *āgama* : Ekottara, Madhyama, Dīrgha et Saṃyukta (cf. Mppś, T 1509, k. 2, p. 69 c ; k. 33, p. 306, c) à la différence du Bouddhisme de langue pâlie qui compte cinq *nikāya* : Dīgha, Majjhima, Saṃyutta, Aṅguttara et Khuddaka. S'il cite donc un Kṣudraka, ce ne peut être à titre d'*āgama*, mais seulement à titre de sūtra ou de groupe de sūtra séparés. C'est pourquoi, à la façon de la Kośavyākhyā, p. 33 *(Arthavargīyāṇi sūtrāṇi Kṣudrake paṭhyante)*, j'ai rendu *Tsa tsang king* uniquement par Kṣudraka.

[2] Ces stances se retrouvent, avec quelques différences, dans le Suttanipāta, v. 436-439, 443-445, 449 et le Lalitavistara, p. 262-263, dont voici les textes en regard :

Suttanipāta.	Lalitavistara.
436 *Kāmā te paṭhamā senā* *dutiyā arati vuccati* | *tatiyā khuppipāsā te* *catutthī taṇhā pavuccati* ‖	*Kāmās te prathamā senā* *dvitīyā aratis tathā* | *tṛtīyā kṣutpipāsā te* *tṛṣṇā senā caturthikā* ‖
437 *Pañcamī thīnamiddhan te* *chaṭṭhā bhīrū pavuccati* | *sattamī vicikicchā te* *makkho thambho te aṭṭhamo* ‖	*Pañcamī styānamiddhaṃ te* *bhayaṃ ṣaṣṭhī nirucyate* | *saptamī vicikitsā te* *krodhamrakṣau tathāṣṭamī* ‖
438 *lābho siloko sakkāro* *micchāladdho ca yo yaso* | *yo c'attānaṃ samukkaṃse* *pare ca avajānati* ‖	*Lābhaślokau ca satkāro* *mithyālabdhaṃ ca yad yaśaḥ* | *ātmānaṃ yaś ca utkarṣed* *yaś ca vai dhvaṃsayet parān* ‖
439 *Esā, Namuci, te senā* *Kaṇhassābhippahāraṇī* | *na naṃ asūro jināti* *jetvā ca labhate sukhaṃ* ‖	*Eṣā hi Namuceḥ senā* *kṛṣṇabandho pratāpinaḥ* |
440 *Esa muñjaṃ parihare* *Dhi-r-atthu idha jīvitaṃ* | *sangāme me mataṃ seyyo* *yañce jīve parājito* ‖	
441 *Pagāḷhā ettha na dissanti* *eke samaṇabrāhmaṇā* | *tañ ca maggaṃ na jānanti* *yena gacchanti subbatā* ‖	*Atrāvagāḍhā dṛśyante* *Ete śramaṇabrāhmaṇāḥ* ‖
442 *Samantā dhajiniṃ disvā* *yuttaṃ Māraṃ savāhanaṃ* | *yuddhāya paccuggacchāmi* *Mā maṃ ṭhānā acāvayi* ‖	

Les désirs *(kāma)* sont ta première armée *(senā)*,
L'armée de la tristesse *(arati)* est la deuxième,
L'armée de la faim et de la soif *(kṣutpipāsā)* est la troisième,
L'armée de la cupidité *(tṛṣṇā)* est la quatrième.

La cinquième est l'armée de la langueur-torpeur *(styānamiddha)*,
L'armée de la crainte *(bhaya)* est la sixième,
Le doute *(vicikitsā)* est la septième armée,
L'armée de la colère *(krodha)* et de l'hypocrisie *(mrakṣa)* est la huitième.

La neuvième armée est la cupidité *(lābha)*,
Et l'attachement à la vaine gloire *(mithyāyaśas)*,
La dixième armée est l'exaltation du moi *(ātmotkarṣa)*,
Et le mépris d'autrui *(parāvajñā)*.

99 c Tes armées que voilà,
Nul homme au monde
Ni aucun dieu
Ne peut les détruire.

Moi, par la flèche de la sagesse,
En cultivant le recueillement et la sagesse,
Je briserai ton armée, ô Māra,
Comme un pot d'argile *(āmapātra)*.

443 *Yaṃ te taṃ na-ppasahati*
senaṃ loko sadevako |
taṃ te paññāya vecchāmi
āmaṃ pattaṃ va asmanā ||

Yā te senā dharṣayati
lokam enaṃ sadevakaṃ |
bhetsyāmi prajñayā tāṃ
te āmapātram ivāmbunā ||

444 *Vasiṃkaritvā saṃkappaṃ*
satiñ ca sūpatiṭṭhitaṃ |
raṭṭhā raṭṭhaṃ vicarissaṃ
sāvake vinayaṃ puthu ||

Smṛtiṃ sūpasthitāṃ kṛtvā
prajñāṃ caiva subhāvitāṃ |
saṃprajānaṃ cariṣyāmi
kiṃ kariṣyasi durmate ||

445 *Ty-appamattā pahitattā*
mama sāsanakārakā |
akāmassa te gamissanti
yattha gantvā na socare ||

449 *Tassa sokaparetassa vīṇā*
kacchā abhassatha |
tato so dummano yakkho
tatth' ev' antaradhāyatha ||

(En prose) : *Evam ukte Māraḥ pāpīyān duḥkhī durmanā anāttamanā vipratisārī tatraivāntaradhāt.*

D'une pensée unique cultivant la sagesse,
Je sauverai tout le monde.
Mes disciples, énergiques,
Toujours attentifs, cultiveront la sagesse.

A ma suite, ils marcheront selon la loi
Et arriveront certainement au Nirvāṇa.
Bien que tu ne veuilles pas les lâcher,
Ils iront là où tu n'iras pas.

Alors le roi Māra entendant cela,
Chagrin et confus, s'en alla ;
Et la mauvaise troupe des Māra
Disparut aussi et s'évanouit.

Tel est le Māra des entraves *(saṃyojana)*.

Question. — Où les cinq agrégats *(skandha)*, les dix-huit éléments *(dhātu)* et les douze bases de la connaissance *(āyatana)* sont-ils nommés Māra ?

Réponse. — Sur la montagne du *Mo kiu lo* (Makula), le Buddha a enseigné [ce qui suit] au disciple *Lo t'o* (Rādha) [1] : « L'agrégat-

[1] Le Mppś semble attacher une grande importance aux Rādhasūtra auxquels il se réfère souvent (voir encore k. 31 p. 292 a 18, et p. 295 b 28). Rādha apparaît dans les 46 sutta du Rādhasaṃyutta (Saṃyutta, III, p. 188-201) et dans les sūtra n° 111-129 du Tsa a han, T 99, k. 6, p. 37 c-41 b. Mais, tandis que les Rādhasutta du Saṃyutta sont localisés à Sāvatthi, les Rādhasūtra du Tsa a han sont situés, comme ici, sur la montagne *Mo kiu lo* (64 et 11 ; 64 et 5 ; 122 et 14). Deux questions se posent : où se trouve le *Mo kiu lo* ? Quels rapports y a-t-il entre *Mo kiu lo* et Śrāvastī ?

Il est question d'un *Maṅkulapabbata* dans le Comm. du Buddhavaṃsa, p. 3, et d'un *Makula* ou *Maṅkulakārāma* dans la légende de Pūrṇa. Les traditions relatives à ce personnage se trouvent dans Majjhima, III, p. 267-270 (tr. CHALMERS, II, p. 307-308) ; Saṃyutta, IV, p. 60-63 (tr. WOODWARD, *Kindred Sayings*, IV, p. 34-36); Tsa a han, T 99, n° 215, k. 8, p. 54 b, et n° 311, k. 13, 89 b-c ; Divyāvadāna, p. 24-55 (tr. BURNOUF, *Introduction*, p. 209-245) ; Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 1, p. 7 c-17 a ; Theragāthā Comm., dans RH. D., *Brethren*, p. 70-71 ; Karmavibhaṅga, p. 63-64 ; Papañcasūdanī, V, p. 85-92 ; Sāratthappakāsinī, II, p. 374-379. Pūrṇa était originaire de la région des *Śroṇāparāntaka* [en pâli, *Sunāparantaka* ; — dans T 99, p. 89 b, *Si fang chou lou na* « Śroṇa de la région occidentale » ; — dans T 1448, p. 12 a, *Chou na po lo tö k'ie* « Śroṇāparāntaka »]. Il était né à *Śūrpāraka* [en pâli, *Suppāraka* ; — dans T 1448, p. 7 c, *Chou po lo kia*], jadis le premier port de l'Inde sur la mer d'Oman, connu par les géographes grecs sous le nom de *Σούππαρα* (*Périple de la mer Erythrée*, éd. H. FRISK, § 52 ; Ptolémée, éd. L. RENOU, VII, 1, § 6), honoré par Aśoka d'un édit rupestre (HULTZSCH, *Inscr. of Aśoka*, p. 118), mais réduit aujourd'hui au rang d'une modeste localité du nom de Sopāra,

matière *(rūpaskandha)* est Māra ; la sensation *(vedanā)*, la conscience *(saṃjñā)*, les formations *(saṃskāra)* et la connaissance

dans le district de Thāna, à 40 milles au nord de Bombay. Il y a une cinquantaine d'années, le Dr. Bhagwanlal Indraji y a découvert un stūpa bouddhique contenant des reliques originales enchâssées dans des cassettes de pierre, d'argent et d'or, ainsi qu'une monnaie du roi Andhra Gautamīputra Sātakarṇi. Mr. Munir a repris les fouilles en 1939 (cf. Ann. Bibl., XIV (1939), p. 2). Pūrṇa devenu un riche marchand se rendit à *Śrāvastī* avec une grande caravane ; il y rencontra le Buddha, se convertit et entra dans l'ordre où il se distingua par zon zèle. Un jour il demanda au Buddha un court sermon à mémoriser pour pouvoir retourner ensuite chez les Śroṇāparāntaka ; c'est alors que le Buddha lui prêcha le *Puṇṇovādasutta* (Majjhima, III, p. 267-270). Pūrṇa revint ensuite chez ses compatriotes, les Śroṇāparāntaka. D'après la Papañcasūdanī et la Sāratthappakāsinī (*l. c.*), il résida successivement à l'*Ambahaṭṭapabbata*, au *Samuddagirivihāra*, à *Mātulagiri*, pour se fixer enfin au *Makula(kā)rāma* (variante *Maṅkulakārāma)*. Dans ce monastère, qui se trouvait « ni trop près ni trop loin de la ville marchande de Śūrpāraka » (cf. Papañca, V, p. 87 : *vāṇijagāmassa nātidūro nāccāsanno)*, Pūrṇa réunit autour de lui un grand nombre de disciples, hommes et femmes, et avec le bois de santal que son frère lui avait fourni, il y construisit un *maṇḍalamāla* « pavillon circulaire » (Papañca, V, p. 89 ; Sārattha, II, p. 377), encore appelé par le Divyāvādana, p. 43, *candanamāla prāsāda* « couvent ou palais à étages à pavillon de santal » (voir les explications de S. LÉVI, dans Karmavibhaṅga, p. 63 et 64 en note : ce palais est représenté sur une miniature étudiée par FOUCHER, *Iconographie bouddhique*, pl. I, nº 6). Le Buddha s'y rendit par la voie des airs avec 500 Arhat et y séjourna durant une nuit. En s'en retournant, nous disent le Papañca et le Sārattha (*l. c.*), il s'arrêta près de la rivière *Narmadā* (en pâli *Nammadā*, l'actuelle Nerbudda, qui marque la limite entre l'Uttarapatha et le Dakṣiṇāpatha) ; il fut reçu par le roi des Nāga à la requête duquel il laissa sur la rive l'empreinte de son pied. — Selon toute vraisemblance, le *Makulapabbata* où Pūrṇa avait construit son monastère est identique au *Mo kiu lo chan* où le Tsa a han et le Mppś localisent les Rādhasūtra.

Mais alors pourquoi le Saṃyutta situe-t-il les Rādhasutta à Sāvatthi ? Serait-ce par esprit de rivalité, pour faire de l'Inde gangétique l'unique berceau des textes bouddhiques et rayer l'Aparānta (Inde occidentale) de la carte des lieux saints ? La raison est plus simple : Śrāvastī et les grands ports de l'Aparānta étaient en relations étroites. Śrāvastī était séparée de Śūrpāraka par une distance de cent à cent-vingt *yojana* (cf. Divyāvadāna, p. 44 ; Dhammapadaṭṭha, II, p. 214) que l'on pouvait parcourir en une nuit *(ekarattiparivāsena)*, si on croit à la performance de Bāhiya Dārucīriya (Udāna, I, 10, p. 7). Nous avons vu que Pūrṇa, originaire de Śūrpāraka, conduisait ses caravanes à Śrāvastī ; on sait par le Divyāvadāna, p. 34, que les marchands de Śrāvastī amenaient leurs marchandises à Śūrpāraka pour les y embarquer. Cette dernière ville était d'ailleurs le grand port d'exportation et d'importation de l'Inde occidentale. Nous savons par l'Apadāna, II, p. 476, et le Jātaka, III, p. 188, qu'il existait un trafic régulier entre Śūrpāraka, Bharukaccha (la *Βαρύγαζα* du *Périple*, § 50-51, et de Ptolémée, VII, 1, § 62 ; l'actuel Broach) et l'énigmatique Survarṇabhūmi, la Chrysê Chersonêsos des géographes grecs. L'écho des Rādhasūtra prêchés à *Śūrpāraka* se sera fait entendre jusqu'à Śrāvastī ou *vice-versa*.

(vijñāna) sont également Māra [1]. Vouloir se créer pour l'avenir *(anāgatajanma)* une existence matérielle *(rūpātmabhāva)*, c'est rechercher une sphère instable *(calasthāna)* ; vouloir se créer une existence immatérielle *(ārūpyātmabhāva)*, c'est encore rechercher une sphère instable ; vouloir se créer une existence consciente, inconsciente, ni-consciente ni-inconsciente *(saṃjñā-asaṃjñā-naivasaṃjñānāsaṃjñā-ātmabhāva)*, c'est toujours rechercher une sphère instable. Cette instabilité est un lien de Māra *(mārabandhana)* ; la stabilité est la suppression des liens, la délivrance du mal ». En cet endroit, le Buddha dit que les *skandha*, *dhātu* et *āyatana* sont Māra.

Il va sans dire que le Vaśavartin Devaputramāra, les Mārakāyika et les Mārajana sont Māra.

Question. — Pourquoi est-il nommé Māra ?

Réponse. — Il est nommé Māra, parce qu'il enlève *(harati)* l'Āyuṣmat et parce qu'il détruit la bonne racine des Dharma du Chemin et des qualités *(guṇa)*. Les hérétiques *(tīrthika)* l'appellent *Yu tchou* (Kāmādhipati), *Houa tsien* (Kusumāyudha) ou encore *Wou tsien* (Pañcāyudha) [2]. Mais, dans les textes bouddhiques il est nommé Māra parce qu'il détruit toutes les bonnes œuvres. Ses actes et ses œuvres sont nommées *mārakarman*.

Question. — Quelles sont les œuvres de Māra ?

Réponse. — 1. Elles sont définies dans le chapitre du *Kio mo* (Mārāvabodhaparivarta) [3].

2. En outre, si les hommes, au cours des générations successives, ont à subir bonheur et malheur, la cause en est aux entraves *(saṃyojana)* et aussi au roi Māra. Ce Māra est nommé l'ennemi du Buddha *(buddhavairin)*, le voleur de saints *(āryacaura)*. Parce qu'il détruit les actes de tous ceux qui remontent le courant *(pratisrotagāmin)*, **100 a**
parce qu'il a horreur du Nirvāṇa, il est nommé Māra.

3. Ce Māra a trois sortes d'actes : *a*. Le jeu *(līlā)*, le rire *(hāsya)*,

[1] Comparer Saṃyutta, III, p. 195 : *Rūpaṃ kho Rādha Māro vedanā Māro saññā Māro saṅkhārā Māro viññānam Maro. — Rūpaṃ kho Rādha Māradhammo vedanā Māradhammo saññā Māradhammo saṅkhārā Māradhammo viññānam Māradhammo.*

[2] Les épithètes de Kāma, dieu de l'amour, sont innombrables : *Kusuma* : *-astraḥ, -āyudhaḥ, -iṣuḥ, -bāṇaḥ, -śaraḥ* ; *Pañca* : *-iṣuḥ, bāṇaḥ, śaraḥ*, Ces cinq armes sont : *aravindam aśokaṃ ca cūtaṃ ca navamallikā | nīlotpalaṃ ca pañcaite Pañcabāṇasya sāyakāḥ.*

[3] Voir ci-dessus, p. 340, n. 2.

le bavardage *(ālāpa)*, le chant *(gītā)*, la danse *(nṛtya)* et tout ce qui provient de l'amour *(rāga)* ; *b.* les fers *(bandhana)*, les coups *(ghaṭṭana)*, le fouet *(kaśa)*, les blessures *(prahāradāna)*, les épines *(kaṇṭaka)*, les couteaux *(śastra)*, les coupures *(saṃchedana)* et tout ce qui provient de la haine *(dveṣa)* ; *c.* [Les mortifications insensées] comme se faire brûler, se laisser geler, s'arracher les cheveux *(keśolluñcana)*, se laisser avoir faim, se jeter au feu, se jeter dans l'eau, se laisser tomber à pic et tout ce qui provient de la sottise *(moha)*.

4. Enfin, les grands inconvénients *(ādīnava)*, les attachements impurs au monde, tout cela est l'œuvre de Māra. La haine du bien, le mépris du Nirvāṇa et du Chemin du Nirvāṇa sont aussi l'œuvre de Māra. Se plonger dans l'océan des douleurs sans jamais s'éveiller et les innombrables fautes de ce genre sont toutes l'œuvre de Māra. Quand on les a rejetées et abandonnées, on est *mārakarmasamatikrānta*.

(13) KARMĀVARAṆAPRATIPRASRABDHA.

Sūtra : Ils s'étaient libérés de l'obstacle-acte *(karmāvaraṇapratiprasrabdhaiḥ)*.

Śāstra : On appelle *karmāvaraṇapratiprasrabdha* celui qui s'est libéré de tous les actes mauvais *(pāpakarman)*.

Question. — Il y a trois sortes d'obstacles *(āvaraṇa)* : 1. l'obstacle constitué par la passion *(kleśāvaraṇa)*, 2. l'obstacle constitué par l'acte *(karmāvaraṇa)*, 3. l'obstacle constitué par la rétribution *(vipākāvaraṇa)* [1]. Pourquoi le sūtra en laisse-t-il deux de côté et ne parle-t-il ici que du *karmāvaraṇa* ?

Réponse. — Parmi ces trois obstacles, l'acte est le plus grand. Une fois accumulés *(upacita)* [2], les actes se prolongent durant des centaines de *koṭi* de Kalpa sans se perdre, s'altérer ou se détériorer ; ils donnent leur fruit de rétribution *(vipākaphala)* sans manquer le temps ; quand ces actes qui durent longtemps *(cirasthitika)* rencontrent le complexe [des conditions] et le temps favorable

[1] On trouvera dans Kośa, IV, p. 202-205, une étude détaillée de ces trois obstacles.

[2] Il faut distinguer l'acte fait *(kṛta)* de l'acte accumulé *(upacita)*. L'acte est dit « accumulé », en raison de son caractère intentionnel *(saṃcetanataḥ)*, de la complétion *(samāptatva)*, de l'absence de regret *(kaukṛtya)* et de contrecarrant *(pratipakṣa)*, de l'escorte *(parivāra)* et de la rétribution *(vipāka)*. Voir Kośa, IV, p. 242-244.

(sāmagrīṃ prāpya kālaṃ ca), ils donnent leur fruit de rétribution [1].

Ils sont pareils à des grains de riz *(śālibīja)* déposés en terre et qui, au moment voulu, germent sans se perdre ni se détériorer. C'est là [l'enseignement] des Buddha omniscients *(sarvajña)* et respectables entre tous. Si le Sumeru, roi des montagnes, ne peut pas renverser ses actes, que dire alors d'un homme ordinaire *(pṛthagjana)* ? Des stances disent :

La roue de la transmigration *(saṃsāracakra)* entraîne l'homme
Avec ses passions *(kleśa)* et ses entraves *(saṃyojana)*.
Très forte, elle tourne librement,
Personne ne peut l'arrêter.

Les actes accomplis durant les existences antérieures
Se changent en toutes sortes de formes.
La force de l'acte est toute puissante,
Elle n'a pas son pareil au monde.

Les actes des existences antérieures sont les maîtres
Qui forcent l'homme à subir sa rétribution.
Par la force des actes, la roue tourne,
Elle tourne dans la mer du Saṃsāra.

Les eaux de l'océan peuvent se dessécher,
La terre du Sumeru peut s'épuiser,
Mais les actes des existences antérieures
Ne se consument jamais, ne s'épuisent jamais.

Les actes longtemps accumulés *(upacita)*
Poursuivent leur auteur
A la façon d'un créancier
Poursuivant son débiteur sans le lâcher [2].

[1] Paraphrase d'une stance célèbre répétée sans cesse dans les Vinaya et les Avadāna, comme le Divya, l'Avadānaśataka, etc. :

na praṇaśyanti karmāṇi kalpakoṭiśatair api |
sāmagrīṃ prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehinām ||

« Les actes ne périssent pas, même après des centaines des millions de périodes cosmiques. Rencontrant le complexe [des conditions] et le temps voulu, ils fructifient pour l'âme ».

[2] Allusion à une théorie des Sāṃmitīya relative au mécanisme de la rétribution : l'acte bon ou mauvais périt aussitôt né, mais il dépose dans la série *(saṃtāna)* de l'agent une certaine entité nommée *avipraṇāśa* comparable à la feuille où s'ins-

Le fruit de la rétribution des actes,
Nul ne peut l'éviter ;
Il n'y a pas d'endroits pour y échapper,
Ce n'est pas en demandant grâce qu'on l'évite.

00 b L'acte poursuit sans relache
Les êtres du triple monde.
Il ressemble au *K'o li lo tch'a* [1],
Cet acte défini par le Buddha.

Le vent ne pénètre pas les solides,
Le fleuve ne remonte pas son cours,
L'espace ne souffre pas d'injure.
L'inaction non plus.

Les actes ont une force immense
Qui n'est jamais inefficace.
Quand le moment de la rétribution est arrivé,
On n'y échappe pas, on ne l'évite pas.

De la terre, [on peut] monter au ciel,
Du ciel, pénétrer dans l'Himavat,
De l'Himavat, plonger dans la mer :
Nulle part on n'échappera à l'acte [2].

crivent les dettes *(ṛṇapattra)* et véritable droit au fruit. Sur cette curieuse théorie, voir Madh. vṛtti, p. 317-323 (tr. LAMOTTE, dans MCB, IV, 1935-36, p. 276-280) ; Madh. avatāra, p. 126, l. 12 (tr. LAV., Muséon, 1910, p. 318) ; *Karmasiddhiprakaraṇa*, MCB, IV, 1935-36, p. 230, n. 57).

[1] *K'o li lo tch'a* est un nom d'arbre selon le Bukkyô daijiten, p. 212 a.

[2] Comparer la stance du Divyāvadāna, p. 532, 561, et de l'Udānavarga sanskrit, p. 98 :

naivāntarīkṣe na samudramadhye
na parvatānāṃ vivaraṃ praviśya |
na vidyate sa pṛthivīpradeśo
yatra sthitaṃ na prasaheta karma ||

Elle a son correspondant pâli dans le Dhammapada, n° 127 :

na antalikkhe na samuddamajjhe
na pabbatānaṃ vivaraṃ pavissa |
na vijjatī so jagatippadeso
yatthaṭṭhito muñceyya pāpakammā ||

Elle est souvent citée dans les Vinaya : cf. Che song liu, T 1435, k. 36, p. 260 b ; Ken pen chouo ... p'o seng che, T 1450, k. 18, p. 192 c.

Toujours l'acte nous suit,
Jamais il ne nous lâche.
Il va droit, sans manquer son temps,
Comme la marée qui suit la lune.

C'est pourquoi on dit ici [pour les louer] que les Bodhisattva se sont libérés de tout obstacle-acte *(sarvakarmāvaraṇapratiprasrabdha)*.

(14) PRATĪTYASAMUTPANNADHARMANIRDEŚAKUŚALA.

Sūtra : Ils étaient habiles à enseigner la production en dépendance *(pratītyasamutpannadharmanirdeśakuśalaiḥ)*.

Śāstra : Ils sont capables d'enseigner de diverses manières *(nānādharmaparyāyaiḥ)* la production en dépendance à douze membres *(dvādaśāṅgapratītyasamutpāda)* [1].

Passion *(kleśa)*, acte *(karman)* et base *(vastu)* naissent en série *(krama)* selon un développement continu *(paraṃparaprabandha)* : c'est ce qu'on nomme le Pratītyasamutpāda à douze membres [2].

Trois de ces [douze membres] sont nommés passion *(kleśa)* : l'ignorance *(avidyā)*, la soif *(tṛṣṇā)* et l'attachement *(upādāna)* ; deux membres sont nommés acte *(karman)* : les formations *(saṃskāra)* et l'acte d'existence *(bhava)* ; les sept autres sont nommés bases *(vastu)* [3].

Parmi ces douze causes et conditions *(hetupratyaya)*, les deux premières sont contenues dans l'existence passée *(atītajanma)*, les deux dernières dans l'existence future *(anāgatajanma)*, et les huit intermédiaires dans l'existence présente *(pratyutpannajanma)* [4].

En somme *(samāsataḥ)*, les trois catégories, passion *(kleśa)*, acte *(karman)* et souffrance *(duḥkha)*, sont des causes-et-conditions mutuelles et réciproques *(paraṃparānyonyahetupratyaya)* : 1. Le *kleśa* est cause et condition du *karman* [car l'*avidyā* précède les *saṃskāra* et l'*upādāna* précède le *bhava*] ; 2. Le *karman* est cause et condition du *duḥkha* [car les *saṃskāra* précèdent le *vijñāna*, et le *bhava*

[1] On trouvera dans le troisième chapitre du Kośa, p. 60-138, un exposé complet des problèmes relatifs au Pratītyasamutpāda avec une abondante bibliographie. La monographie de L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Théorie des douze causes*, Gand, 1913, reste toujours la plus instructive.

[2] Cf. Kośa, III, p. 68, 116.

[3] *Ib.*, III, p. 68.

[4] *Ib.*, III, p. 62.

précède la *jāti*]; 3. Le *duḥkha* est cause et condition du *duḥkha* [car le *vijñāna* précède le *nāmarūpa*; le *nāmarūpa* précède le *ṣaḍāyatana*; le *ṣaḍāyatana* précède le *sparśa*; le *sparśa* précède la *vedanā*; la *jāti* précède le *jarāmaraṇa*]; 4. le *duḥkha* est cause et condition du *kleśa* [car la *vedanā* précède la *tṛṣṇā*] [1]. Puisque le *kleśa* est cause et condition du *karman*, le *karman*, cause et condition du *duḥkha*, le *duḥkha*, cause et condition du *duḥkha*, il s'agit de causes et conditions mutuelles et réciproques.

1. On nomme *avidyā*, ignorance, toutes les passions *(kleśa)* de l'existence passée *(atītajanma)*.

2. De l'*avidyā* naissent des actes *(karman)* qui réalisent le fruit dans un univers *(lokadhātu)*. Ce sont les *saṃskāra*, formations.

3. Des *saṃskāra* naît une pensée souillée *(samalacitta)*, cause initiale de l'existence [présente]. Parce qu'elle connaît à la façon dont un veau *(vatsa)* connaît sa mère, elle est nommée *vijñāna*, connaissance.

4. Ce *vijñāna* produit à la fois les quatre agrégats immatériels *(arūpiskandha)* [conscience *(saṃjñā)*, sensation *(vedanā)*, volitions *(saṃskāra)*, intellections *(vijñāna)*] et la matière *(rūpa)* qui leur sert de base. Ce sont les *nāmarūpa*, noms et forme.

5. Au sein de ces *nāmarūpa*, naissent les six organes, œil, etc. *(cakṣurādiṣaḍindriya)*. Ce sont les *ṣaḍāyatana*, les six bases [internes] de la connaissance.

6. La rencontre *(saṃnipāta)* d'un organe *(indriya)*, d'un objet *(viṣaya)* et d'une connaissance *(vijñāna)* est nommée *sparśa*, contact.

7. Du *sparśa* naît la *vedanā*, sensation.

8. Au sein de la *vedanā* naît une adhésion de pensée *(cittābhiniveśa)* nommée *tṛṣṇā*, soif.

9. La tendance causée par la *tṛṣṇā* est nommée *upādāna*, attachement.

10. De cet *upādāna* provient l'acte *(karman)* qui cause la nouvelle existence *(punarbhavahetupratyaya)*; il est nommé *bhava*, acte d'existence.

11. Par suite de ce *bhava*, on réassume les cinq agrégats *(skandha* de l'existence nouvelle *(punarbhava)*. Ceci est nommé *jāti*, naissance.

[1] *Ib.*, III, p. 69.

12. La décrépitude des cinq agrégats provenant de cette *jāti* est nommée *jarāmaraṇa*, vieillesse-mort. Le *jarāmaraṇa* engendre la dissatisfaction *(daurmanasya)*, le chagrin *(parideva)* et toutes sortes de soucis *(śoka)* ; et ainsi la masse de souffrance *(duḥkha-* **100 c**
skandhasamudaya) s'accumule [1].

Si on considère avec une pensée unique *(ekacitta)* la pureté du vrai caractère des Dharma *(dharmasatyalakṣaṇaviśuddhi)*, l'ignorance *(avidyā)* s'évanouit. Quand l'*avidyā* a disparu, les formations *(saṃskāra)* s'évanouissent et ainsi de suite [tous les membres du Pratītyasamutpāda disparaissent les uns après les autres] jusqu'à ce que toute la masse de souffrance *(duḥkhaskandhasamudaya)* se soit évanouie [2].

Tel est le caractère [du Pratītyasamutpāda] aux douze causes-et-conditions. On nomme habile *(kuśala)* l'homme qui, par des artifices salvifiques *(upāya)* et sans s'attacher à des vues fausses *(mithyādṛṣṭi)*, peut l'enseigner aux hommes. Est aussi nommé habile celui qui, examinant ces douze causes-et-conditions, rejette tout esprit de système et refuse d'y adhérer pour ne connaître que le vrai caractère [sous-jacent au Pratītyasamutpāda]. Ainsi dans la Prajñāpāramitā, au chapitre intitulé *Pou k'o tsin* (Akṣayaparivarta), le Buddha dit à Subhūti : « L'*avidyā* est indestructible *(akṣaya)* comme l'espace ; les *saṃskāra* sont indestructibles comme l'espace et ainsi de suite [tous les membres du Pratītyasamutpāda] et la masse de souffrance *(duḥkhaskandhasamudaya)* sont indestructibles comme l'espace. Le Bodhisattva doit savoir cela. Celui qui sait cela tranche le sommet de l'ignorance sans y pénétrer. Celui qui voit de la sorte le Pratītyasamutpāda à douze membres s'assiéra sur le trône de la Bodhi *(bodhimaṇḍa)* et deviendra omniscient *(sarvajña)* » [3].

(15) Asaṃkhyeyakalpapraṇidhānasusamārabdha.

Sūtra : Depuis des périodes incalculables ils avaient formé les vœux *(asaṃkhyeyakalpapraṇidhānasusamārabdhaiḥ)*.

Śāstra : Le sens du mot Asaṃkhyeya a déjà été expliqué dans le

[1] Toute cette section est reprise dans Kośa, III, p. 84-88.

[2] C'est le Pratītyasamutpāda en ordre inverse ; cf. Lav., *Douze causes*, p. 46-48.

[3] Ce passage de l'Akṣayaparivarta se trouve dans la Pañcaviṃśati, traduction de Mokṣala, T 221, ch. LXVIII, k. 15, p. 106 a 26-106 b 8 ; — traduction de Kumārajīva, T 223, ch. LXVII, k. 20, p. 364 b 10-24 ; — traduction de Hiuan tsang, T 220, k. 458, p. 315 c 3-22.

chapitre relatif au Bodhisattva (ci-dessus, p. 247). Quant au mot Kalpa, le Buddha l'a défini par les comparaisons suivantes :

« Supposons une montagne rocheuse *(śailaparvata)* de quatre mille *li*, qu'un Vénérable *(āyuṣmat)* vienne une fois tous les cent ans *(varṣaśatasyātyayena)* effleurer de son habit de soie *(kāśika vastra)* : cette grande montagne rocheuse serait usée avant qu'un Kalpa ne soit écoulé »[1]. — « Supposons une grande ville *(nagara)* de quatre mille *li*, remplie de grains de moutarde *(sarṣapa)* non-égalisés ni nivelés, et qu'un Vénérable vienne une fois tous les cent ans en enlever un grain : les grains de moutarde auraient disparu avant qu'un Kalpa ne soit écoulé »[2].

Durant d'innombrables Kalpa de ce genre, le Bodhisattva a formé le grand serment de sauver tous les êtres. C'est ce qu'on nomme le serment de la Grande pensée. Pour sauver tous les êtres il doit trancher les entraves *(saṃyojana)* et réaliser la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)*. C'est ce qu'on nomme vœu.

(16) SMITAMUKHAPŪRVĀBHILĀPIN.

Sūtra : Ils parlaient avec un visage souriant *(smitamukhapūrvābhilāpibhiḥ)*.

Śāstra : Parce qu'ils ont déraciné la haine *(dveṣa)*, chassé l'envie *(īrṣyā)*, toujours pratiqué la grande bienveillance *(mahāmaitrī)*, la grande pitié *(mahākaruṇā)* et la grande joie *(mahāmuditā)*, parce qu'ils évitent les quatre sortes de mauvaises paroles *(mithyāvāda)*[3], ils ont gagné un visage avenant. Des stances disent :

[1] *Pabbatasutta* : Saṃyutta, II, p. 181 ; Tsa a han, T 99 (nº 949), k. 34, p. 242 c ; T 100 (nº 342), k. 16, p. 487 c ; Tseng yi a han, T 125, k. 51, p. 825 c : *Seyyathāpi bhikkhu mahāselo pabbato yojanam āyāmena yojanaṃ vitthārena yojanam ubbedhena acchiddo asusiro ekaghano. tam enam puriso vassasatassa vassasatassa accayena kāsikena vatthena sakiṃ sakiṃ parimajjeyya. khippataraṃ kho so bhikkhu mahāselo pabbato iminā upakkamena parikkhayaṃ pariyādānaṃ gaccheyya na tv eva kappo.*

[2] *Sāsapasutta* : Saṃyutta, II, p. 182 ; Tsa a han, T 99 (nº 948), k. 34, p. 242 b ; T 100 (nº 341), k. 16, p. 487 c ; Tseng yi a han, T 125, k. 51, p. 825 b : *Seyyathāpi bhikkhu āyasaṃ nagaraṃ yojanam āyāmena yojanaṃ vitthārena yojanam ubbedhena puṇṇaṃ sāsapānaṃ cuḷikābaddhaṃ. tato puriso vassasatassa vassasatassa accayena ekam ekaṃ sāsapam uddhāreyya. khippataraṃ kho so bhikkhu mahā sāsaparāsi iminā upakkamena parikkhayaṃ pariyādānaṃ gaccheyya na tv eva kappo.*

[3] Ces quatre *mithyāvāda* sont le mensonge *(mṛṣāvāda)*, la médisance *(paiśunya)*, l'injure *(pāruṣya)* et la parole frivole *(saṃbhinnapralāpa)*. Cf. Dīgha, I, p. 4, 138 ; III, p. 232 ; Majjhima, I, p. 361-362 ; Saṃyutta, II, p. 167 ; Kośa, IV, p. 164-166.

Voyant un religieux mendiant,
Il le traite de quatre manières :
Dès qu'il le voit, il le regarde d'un bon œil,
Il va à sa rencontre et lui parle avec respect,

Il lui présente un siège
Et comble tous ses désirs :
Avec des dispositions aussi généreuses, **101 a**
L'état de Buddha est tout proche.

Celui qui évite les quatre péchés de parole :
Le mensonge *(mṛṣāvāda)*, la médisance *(paiśunya)*,
L'injure *(pāruṣya)* et la parole frivole *(saṃbhinnapralāpa)*,
Obtient une magnifique récompense.

L'homme bon et doux qui cherche le Chemin,
Désire sauver les êtres
Et évite les quatre péchés de parole
Est pareil à un cheval harnaché.

(17) MAHĀPARṢANMADHYE VAIŚĀRADYASAMANVĀGATA.

Sūtra : Au milieu de la grande assemblée, ils étaient munis des assurances *(mahāparṣanmadhye vaiśāradyasamanvāgataiḥ)*.

Śāstra : A cause de leurs grands mérites, de leurs qualités solides et de leur sagesse, ils ont obtenu une suprême Dhāraṇī d'éloquence *(niruktidhāraṇī)* et, au milieu de la grande assemblée, ils jouissent des assurances *(vaiśāradya)*. Des stances disent :

Intérieurement, sa pensée, son savoir et ses mérites sont minces;
Extérieurement, il recourt à de belles paroles :
Il est pareil à un bambou *(veṇu)* sans moelle
Qui ne montre que son extérieur.

Intérieurement, sa pensée, son savoir et ses mérites sont vastes ;
Extérieurement il recourt à des paroles justes :
Il est pareil à un beau diamant *(vajra)*,
Dont la force intérieure et extérieure est parfaite.

En outre, comme ils sont munis des assurances, ils sont beaux, de race noble et de grande force. Leur moralité *(śīla)*, leur con-

centration *(samādhi)* et leur sagesse *(prajñā)* sont parfaites. C'est pourquoi, n'ayant rien à craindre, ils sont pleins d'assurance au milieu de la grande assemblée. Des stances disent :

L'homme de peu de mérites et dépourvu de sagesse
Est incapable d'occuper un siège élevé.
Il est pareil au loup, en face d'un lion,
Qui se terre et n'ose plus sortir.

Le grand sage est sans peur,
Il peut occuper le siège du lion.
Il est pareil au lion dont le rugissement
Fait trembler tous les fauves.

Ayant accumulé une sagesse *(prajñā)* et des mérites *(puṇya)* immenses et infinis, ils n'ont pas de crainte. Des stances disent :

L'homme qui a détruit toutes ses fautes
Et parvient à éviter les péchés légers,
Un grand vertueux de ce genre
N'a pas de vœu qui ne soit réalisé.

Cet homme de grande sagesse
Est exempt de souffrance en ce monde,
Car pour un tel homme
Saṃsāra et Nirvāṇa sont identiques.

Enfin ils ont seulement obtenu les assurances propres aux Bodhisattva. Ainsi, dans le *P'i na p'o na wang king* [1], il est dit que les Bodhisattva obtiennent seulement quatre assurances *(vaiśāradya)*. On en a parlé plus haut (p. 338).

(18) ANANTAKALPAKOṬIDHARMADEŚANĀNIḤSARAṆAKUŚALA.

Sūtra. Depuis d'innombrables *koṭi* de Kalpa ils sont habiles à prêcher la loi et à surpasser *(anantakalpakoṭidharmadeśanāniḥsaraṇakuśalaiḥ)*.

Śāstra : Eux-mêmes ont bien cultivé les racines de bien *(kuśalamūla)*, comme le zèle *(apramāda)*, etc. Ce n'est pas durant une,
101 b deux, trois ou quatre générations, mais bien durant d'innombrables

[1] J'ignore de quel sūtra il s'agit.

Asaṃkhyeyakalpa que les Bodhisattva ont accumulé qualités *(guṇa)* et sagesse *(prajñā)*. Une stance dit :

Pour les êtres, ils ont produit la Grande pensée ;
Celui qui les dédaigne et les méprise
Commet un péché d'une gravité indicible.
Combien plus coupable encore celui qui leur veut du mal !

En outre, durant des Kalpa incalculables *(asaṃskhyeya)* et incommensurables *(aprameya)*, les Bodhisattva ont cultivé leur corps, pratiqué la moralité *(śīla)*, exercé leur pensée *(citta)* et leur intelligence *(mati)*, compris eux-mêmes la naissance *(utpāda)* et la destruction *(nirodha)*, les liens *(bandhana)* et la délivrance *(vimokṣa)*, la rébellion *(pratiloma)* et l'adaptation *(anuloma)* ; ils connaissent le vrai caractère des Dharma *(dharmasatyalakṣaṇa)* ; ils possèdent les trois sortes d'explications *(nirmocana)* : explication du texte *(śruta)*, du sens *(artha)* et de l'acquisition *(lābha)* ; ils comprennent sans aucune difficulté *(pratigha)* les diverse prédications *(nānādharmaparyāya)* ; pour prêcher la loi, ils disposent de la vertu d'habileté dans les moyens *(upāyakauśalyapāramitā)* et de la vertu de sagesse *(prajñāpāramitā)* ; tous les discours de ces Bodhisattva sont des paroles d'Ārya auxquelles il convient d'ajouter foi. Des stances disent :

L'homme intelligent, mais dépourvu de science,
Ne connaît pas le Vrai caractère.
Il est pareil à un œil qui ne peut rien voir
Dans l'obscurité complète.

L'homme savant, mais dépourvu de sagesse,
Ne connaît pas non plus le Vrai sens.
Il est pareil à une lampe *(dīpa)* en pleine lumière,
Où l'œil ferait défaut.

Quant à l'homme savant et de sagesse aiguisée,
Ses paroles méritent créance.
L'homme qui n'a ni sagesse ni science
N'est qu'un bœuf dans un corps d'homme.

Question. — Le sūtra devrait dire que les Bodhisattva, depuis d'innombrables koṭi de Kalpa, sont habiles à prêcher la loi ; pourquoi dit-il encore [qu'ils sont habiles] à surpasser *(niḥsaraṇa)* ?

Réponse. — Aux ignorants et aux disciples, les Bodhisattva prêchent des sujets faciles ; aux savants *(bahuśruta)* et aux maîtres à la sagesse aiguisée *(tīkṣṇaprajñopadeśin)*, ils prêchent des sujets difficiles. Parmi les maîtres de la loi au piètre savoir, ils s'amoindrissent ; parmi les Śaikṣa et les savants *(bahuśruta)*, ils accueillent les objections avec courage et joie. Parmi tous les êtres ils font preuve d'un grand pouvoir *(anubhāva)*. Ainsi, dans le *T'ien houei king* (Devasamājasūtra) [1], une stance dit :

Son visage, ses yeux et ses dents brillèrent
Et illuminèrent la grande assemblée.
Il éclipsa l'éclat de tous les dieux
Qui s'évanouirent tous.

C'est pourquoi on dit que depuis d'innombrables koṭi de Kalpa les Bodhisattva sont habiles à prêcher la loi et à surpasser.

---

[1] L'édition du Taishô porte *T'ien houei king* « Sūtra de l'assemblée des dieux », mais il faut lire, avec l'édition des Souei et des T'ang, *Ta houei king* « Sūtra de la grande assemblée ». *Ta houei king* est le titre donné au Mahāsamājasūtra dans le Tch'ang a han, T 1 (n° 19), k. 12, p. 79 b, et dans le Che song liu, T 1435, k. 24, p. 174 b, qui, pour éviter toute méprise, ajoute encore le titre en transcription : *Mo ho cha mo k'i kien*. Nous possédons plusieurs recensions de ce texte, que E. Waldschmidt a étudié en détail.

1. Texte sanskrit, *Mahāsamājasūtra*, retrouvé en Asie centrale et publié dans Waldschmidt, *Bruchstücke*, p. 149-206.

2. Texte pâli, *Mahāsamayasuttanta*, dans Dīgha (n° 20), II, p. 253-262. — Comparer Saṃyutta, I, p. 26-27.

3. Traductions chinoises dans Tch'ang a hang, T 1 (n° 19), k. 12, p. 79 b-81 b ; Ta san mo jo king, T 19, t. I, p. 258-259 ; Tsa a han, T 99 (n° 1192), k. 44, p. 323 a ; T 100 (n° 105), k. 5, p. 411 a.

4. Traductions tibétaines : *Ḥdus pa chen poḥi mdo* ou Mahāsamayasūtra (cf. Csoma-Feer, p. 288 ; OKC, n° 750, p. 226) ; *Mdo chen po ḥdus pa chen poḥi mdo źes bya ba* ou Mahāsamājasūtranāmamahāsūtra, dont il existe deux recensions (cf. OKC, n° 332, p. 112 ; n° 688, p. 174).

Ce sūtra est cité sous le titre de *Mahāsamājīya* dans le Karmavibhaṅga, p. 156.

Sauf erreur, la stance que le Mppś lui attribue ici ne se retrouve dans aucune de ces recensions.

CHAPITRE XI.

LES DIX COMPARAISONS

Texte du sūtra commenté dans ce chapitre (cf. Pañcaviṃśati, p. 4-5 ; Śatasāhasrikā, p. 5).

(19) *Māyāmarīcidakacandrākāśapratiśrutkāgandharvanagarasvapnachāyāpratibimbanirmāṇopamadharmādhimuktair* (20) *asaṅgavaiśāradyapratilabdhaiḥ* (21) *sattvacittacaritajñaiḥ sūkṣmajñānāvatārakuśalaiḥ.*

Ces Bodhisattva admettaient que les Dharma sont pareils à une magie, à un mirage, à la lune réfléchie dans l'eau, à l'espace, à un écho, à une ville de Gandharva, à un rêve, à une ombre, à un reflet dans le miroir, à une métamorphose. Ils avaient obtenu des assurances sans obstacle. Connaissant la marche de la pensée et de la conduite des êtres, ils étaient habiles à les sauver par leur sagesse subtile.

* * *

(19) Les dix upamāna.

Sūtra : Ces Bodhisattva admettaient que les Dharma sont pareils à 1. une magie, 2. à un mirage, 3. à la lune réfléchie sur l'eau, 4. à l'espace, 5. à un écho, 6. à une ville de Gandharva, 7. à un rêve, 8. à une ombre, 9. à un reflet sur le miroir, 10. à une création (*māyāmarīcidakacandrākāśapratiśrutkāgandharvanagarasvapnachāyāpratibimbanirmāṇopamadharmādhimuktaiḥ*) [1]. **101 c**

[1] Selon la doctrine des Prajñā et de Nāgārjuna, les Dharma ou choses, étant issus de causes *(pratītyasamutpanna)*, sont vides de nature propre *(svabhāvaśūnya)*. Ces Dharma vides de nature propre, naissant de Dharma eux-mêmes vides de nature propre, en réalité ne naissent pas *(anutpanna)* : ils sont inexistants. Mais si les choses sont inexistantes, comment peut-on les voir, les entendre, et en subir l'impression ? C'est à cette question que répondent les dix comparaisons présentées

1. *Comme une magie (māyā).*

Śāstra : Ces dix comparaisons servent à expliquer les Dharma vides (*śūnyadharma*).

Question. — Si tous les Dharma sont vides (*śūnya*) comme une magie (*māyā*), pourquoi sont-ils vus (*dṛṣṭa*), entendus (*śruta*), sentis (*ghrāta*), goûtés (*āsvadita*), touchés (*spṛṣṭa*) et

ici : on les voit comme on voit un objet magique, on les entend comme on entend un écho, on les subit comme on subit les impressions du rêve, etc.

1. Bien que le bouddhisme canonique et le Petit Véhicule, qui en est la prolongation, bornent leur critique à la négation du Pudgala et reconnaissent aux Dharma une existence réelle, on peut trouver çà et là dans leurs écrits des professions de nihilisme dans l'esprit du plus pur Nāgārjunisme. Le Mppś en donnera ci-dessous (p. 103 b) un spécimen : c'est une stance tirée du Saṃyutta, III, p. 142, et souvent reproduite dans les textes pâlis :

pheṇapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ vedanā bubbuḷupamā,
marīcikūpamā saññā saṅkhārā kadalūpamā,
māyūpamañca viññāṇaṃ dīpitādiccabandhunā.

« La matière est semblable à une bulle d'écume, la sensation à une bulle d'eau, la conscience à un mirage, les volitions au tronc du bananier, la connaissance à une magie : voilà ce qu'a montré le Buddha, parent du soleil ».

On pourrait encore citer le Dhammapada, v. 170 :

yathā bubbulakaṃ passe, yathā passe marīcikaṃ,
evaṃ lokaṃ avekkhantaṃ maccurājā na passati.

« Vois le monde comme une bulle d'eau, vois-le comme un mirage. Le roi de la mort ne voit pas celui qui considère ainsi le monde ».

Par ailleurs, la plupart des comparaisons utilisées dans les Prajñā se trouvent déjà dans le canon, mais elles sont présentées dans un esprit différent ; voir Rhys Davids-Stede, s. v. *māyā*, *marīci*, etc.

2. Pour expliquer le Dharmanairātmya, les Prajñā recourent à une dizaine de comparaisons-types dont le Mppś nous donne ici un spécimen. Mais leur nombre n'est pas fixé à dix et elles ne se suivent pas dans le même ordre.

Pañcaviṃśati, texte sanskrit, p. 4 : 1. *māyā*, 2. *marīci*, 3. *dakacandra*, 4. *svapna*, 5. *pratiśrutkā*, 6. *pratibhāsa*, 7. *pratibimba*, 8. *nirmāṇa*. (Idem dans Mahāvyutpatti, n° 854).

Ibid., tr. de Hiuan tsang, T 220, tome VII, p. 1 b 22 : 1. *māyā*, 2. *marīci*, 3. *svapna*, 4. *dakacandra*, 5. *pratiśrutkā*, 6. *khapuṣpa* (fleur de l'air), 7. *pratibimba*, 8. *chāyā*, 9. *nirmāṇa*, 10. *gandharvanagara*.

Ibid., tr. de Mokṣala, T 221, k. 1, p. 1 a 17 : 1. *māyā*, 2. *svapna*, 3. *pratiśrutkā*, 4. *pratibhāsa*, 5. *chāyā*, 6. *nirmāṇa*, 7. *budbuda*, 8. *pratibimba*, 9. *marīci*, 10. *dakacandra*.

Ibid. tr. de Kumārajīva, T 223, k. 1, p. 217 a : cf. le Mppś.

Śatasāhasrikā, texte sanskrit, p. 5 : 1. *māyā*, 2. *marīci*, 3. *udakacandra*, 4. *svapna*, 5. *pratiśrutkā*, 6. *pratibhāsa*, 7. *gandharvanagara*, 8. *pratibimba*, 9. *nirmāṇa*.

Ibid. p. 1209 : La catégorie « Bodhisattva » est aussi irréelle que les choses suivantes : *ākāśaśakuni*, *svapna*, *māyā*, *marīci*, *udakacandra*, *pratiśrutkā*, *pratibhāsa*, *bimba*, *tathāgatanirmita*.

connus *(vijñāta)* ? Si vraiment ils n'existaient pas, comment pourrait-on les voir... et les connaître ? — En outre si, tout en n'étant pas, ils sont vus par erreur, comment ne voit-on pas les sons *(śabda)* et n'entend-on pas les couleurs *(rūpa)* ? — Si tous les

La Vajracchedikā, p. 46, met tout cela en vers : *tadyathākāśe*

tārakā timiraṃ dīpo māyāvaśyāya budbudaṃ |
svapnaṃ ca vidyud abhraṃ ca evaṃ draṣṭavyaṃ saṃskṛtam ||

« Il faut considérer le Conditionné comme une étoile dans l'espace, des ténèbres, une lampe, du givre, une bulle d'eau, un rêve, un éclair et un nuage ». — Voir le commentaire khotanais dans Hoernle, *Remains*, p. 287.

3. Les Vaipulyasūtra reprennent toute cette nomenclature :

Le Lalitavistara, p. 181, énumérant les qualités du Bodhisattva, termine par la même énumération : *māyāmarīcisvapnodakacandrapratiśrutkāpratibhāsopamasarvadharmanayāvatīrṇaḥ*. — L'Avataṃsaka, T 279, k. 44, p. 232 b, la reprend à propos des dix *kṣānti*.

4. Les grands maîtres Madhyamaka, Nāgārjuna, Deva, Candrakīrti, Śāntideva, se sont chargés d'expliquer en détail les dix comparaisons :

Madh. Kārikā et Madh. vṛtti : *māyā*, p. 46, 443, 449 ; *marīci*, p. 188, 346, 457, 549 ; *udakacandra* et *ambucandra*, p. 53, 109, 173 ; *ākāśapuṣpa* et *khapuṣpa*, p. 182 ; *pratiśrutkā*, p. 215, 518 ; *gandharvanagara*, p. 334, 340, 419 ; *svapna*, p. 289 ; *bimba* et *pratibimba*, p. 345, 495, 540, 544, 545, 591 ; *nirmāṇa*, p. 334, 552 ; *alātacakra*, p. 173, 219, 238, 419 ; *taimirika* (personne souffrant d'ophtalmie), p. 30, 75, 261, 274, 445, 523.

Catuḥśataka, XIII, v. 325 (éd. Vaidya, p. 108 ; éd. Bhattacharya, p. 197) :

alātacakranirmāṇasvapnamāyāmbucandrakaiḥ |
dhūmikāntaḥ pratiśrutkāmarīcyabhraiḥ samo bhavaḥ ||

« L'existence est semblable au tison brandi en cercle, à la création, au rêve, à la magie, à la lune réfléchie dans l'eau, au brouillard, à l'écho dans l'intérieur (des montagnes), au mirage, au nuage ».

5. Les sūtra dont s'inspira l'école des Vijñānavādin ont adopté ces comparaisons :

Laṅkāvatāra, p. 25 :

māyāsvapnopamaḥ kena kathaṃ gandharvasaṃnibhaḥ |
marīcidakacandrābhaḥ kena loko bravīhi me ||

« Dis-moi par quoi et comment le monde est pareil à la magie, au rêve, pareil à (une ville) de Gandharva, pareil au mirage et à la lune réfléchie dans l'eau » ? (On peut multiplier les citations à l'infini en se rapportant au lexique si méritoire de D. T. Suzuki, *Index to the Laṅkāvatāra Sūtra*, 2e éd., Kyôto, 1934, s. v. *māyā*, *marīci*, etc.).

Saṃdhinirmocana, I, § 4-5, où l'exemple de la magie est longuement développé.

Daśabhūmika, p. 47 : Neuvième Égalité : *sarvadharmamāyāsvapnapratibhāsapratiśrutkodakacandrapratibimbanirmāṇasamatā*.

6. Les maîtres Vijñānavādin, Vasubandhu, Asaṅga, Hiuan tsang, etc., pour illustrer leurs savantes spéculations, n'ont pas dédaigné ces comparaisons puériles.

Viṃśikā, p. 1 : exemples du taimirika, du gandharvanagara et du svapna.

Triṃśikā, p. 35 : *vijñānaṃ ca māyāgandharvanagarasvapnatimirādāv asaty*

Dharma sont pareillement vides *(śūnya)* et inexistants *(asat)*, pourquoi certains sont-ils visibles *(sanidarśana)* et d'autres invisibles *(anidarśana)* ? Les Dharma étant vides, ils sont pareils au doigt *(aṅguli)* dont le premier ongle *(nakha)* est inexistant et le second également. Pourquoi ne voit-on pas le second ongle, et voit-on seulement le premier [1] ? On sait donc que le premier ongle, qui existe réellement, est visible, tandis que le second, qui n'existe pas réellement, est invisible.

Réponse. — Bien que le caractère des Dharma *(dharmalakṣaṇa)* soit le vide *(śūnya)*, on peut y distinguer des Dharma visibles *(sanidarśana)* et des Dharma invisibles *(anidarśana)*. Tels, par exemple, l'éléphant *(hastin)* ou le cheval *(aśva)* magiques et autres substances de ce genre : on sait bien qu'elles sont irréelles et pourtant on voit leur couleur, on entend leur son ; elles correspondent aux six objets des sens et ne se confondent pas l'une avec l'autre. De

ālambane jayate (La connaissance naît de la magie, de la ville de Gandharva, du rêve, de l'ophtalmie, etc., alors que son objet n'existe pas). — Ibid. p. 40 : *tatpṛṣṭhalabdhena jñānena māyāmarīcisvapnapratiśrutkodakacandranirmitasamān sarvadharmān pratyeti* (Par le savoir postérieur, on comprend que tous les Dharma sont pareils à la magie, au mirage, au rêve, à l'écho, à la lune réfléchie dans l'eau, à une création).

Sūtrālaṃkāra, XI, 29-30, éd. Lévi, p. 62 :

māyāsvapnamarīcibimbasadṛśāḥ prodbhāsaśrutkopamā |
vijñeyodakacandrabimbasadṛśā nirmāṇatulyāḥ punaḥ ||
saṃskārāḥ khalu tatra tatra kathitā buddhair vibuddhottamaiḥ ||

« Pareils à la magie, au rêve, au mirage et au reflet, semblables à l'image et à l'écho, pareils à la lune réfléchie dans l'eau, et comparables à une création : voilà comment les Formations ont été çà et là énoncées par les Buddha, les suprêmes Illuminés ».

Saṃgraha, p. 122-124, où la nature dépendante (*paratantrasvabhāva*) est comparée successivement à *māyā, marīci, svapna, pratibimba, pratibhāsa, pratiśrutkā, udakacandra* et *pariṇāma*. — Les explications données par le Bhāṣya sont particulièrement claires.

Madhyāntavibhaṅga, p. 220 : *yathā māyā svātmany avidyamāne na hastyādyātmanā prakhyānād hastyādibhāvena nāstīti hastyādibhāvena nāstīti sarvathaiva nāsti. kiṃ tarhi nāpi nāsti tasya bhrāntimātrāstitvād iti. tasya hastyādyākāreṇa prakhyāyamānasya bhrāntimātrasyāstitvān na sarvathā nāsti. tathārtho 'pi yathā grāhyagrāhakatvena prabhāsate tathā naivāsti. tasya traidhātukacittacaittasvarūpasya tathāprakhyāyamānasya bhrāntimātrāstitvān nāpi nāsti. ādiśabdena marīcisvapnodakacandrādayo dṛṣṭāntā yathāyogaṃ veditavyā iti na hi marīcisvapnodakacandrādayo yathā strīpumātmanā prakhyāyante tathā santi na ca na santy eva bhrāntimātrāstitvāt. evam artho 'pīti vistareṇa pratyekaṃ yojayitavyam. atra cādiśabdena gandharvanagarapratiśrutkādayo veditavyāḥ.*

Siddhi, p. 532, qui reprend les explications du Saṃgraha.

[1] Le sens de cette comparaison m'échappe. But cf. p. 386.

même, bien que les Dharma soient vides, on peut les voir, on peut les entendre, et ils ne se confondent pas les uns avec les autres.

Ainsi, dans le *Tö niu king* (Therīsūtra), la Therī demande au Buddha : « — Bhagavat ! L'ignorance *(avidyā)* est-elle interne **102 a**
(ādhyātmika) ?

— Non.

— Est-elle externe *(bahirdhā)* ?

— Non.

— Est-elle interne et externe à la fois ?

— Non.

— Bhagavat ! Cette ignorance provient-elle de la génération précédente *(pūrvajanma)* ?

— Non.

— Provient-elle de la génération actuelle *(ihajanma)* et passe-t-elle à la suivante *(punarjanma)* ?

— Non.

— Cette ignorance a-t-elle une naissance *(utpāda)* et une destruction *(nirodha)* ?

— Non.

— Y a-t-il un Dharma existant vraiment qui soit nommé ignorance ?

— Non.

Alors la Therī dit au Buddha :

— Si l'ignorance n'est ni interne, ni externe, ni interne et externe à la fois, si elle ne passe pas de la génération précédente à la génération actuelle et de la génération actuelle à la génération suivante, si elle ne possède pas une vraie nature, comment l'ignorance *(avidyā)* est-elle la condition *(pratyaya)* des formations *(saṃskāra)* et ainsi de suite [pour les douze membres du Pratītyasamutpāda] jusqu'à cette accumulation de la masse des douleurs *(duḥkhaskandhasyotpādaḥ)* ? Bhagavat, c'est comme si un arbre *(vṛkṣa)* n'avait pas de racine *(mūla)* : comment pourrait-il produire un tronc *(skandha)*, des nœuds *(granthi)*, des branches *(śākhā)*, des feuilles *(dala)*, des fleurs *(puṣpa)* et des fruits *(phala)* ?

Le Buddha répondit :

— Le caractère des Dharma, c'est le vide *(śūnya)*. Néanmoins, le profane *(pṛthagjana)*, ignorant *(aśrutavat)* et sans savoir *(ajñānavat)*, produit à leur endroit toutes espèces de passions *(kleśa)*, [dont la principale est l'ignorance]. Cette passion est la cause et

condition *(hetupratyaya)* d'actes corporels, vocaux et mentaux *(kāyavāgmanaskarman)*, lesquels sont la cause d'une nouvelle existence *(punarjanma)*. En raison de cette existence, on éprouve de la douleur *(duḥkha)* ou du plaisir *(sukha)*. Ici donc, si la passion (c'est-à-dire l'ignorance) n'existait pas réellement, il n'y aurait pas d'actes corporels, vocaux et mentaux, et on n'éprouverait pas de la douleur ou du plaisir. Quand un maître de magie *(māyākāra)* crée par magie toutes espèces d'objets, selon toi, ces produits de magie sont-ils internes *(ādhyātmika)* ?

— Non.

— Sont-ils externes *(bahirdhā)* ?

— Non.

— Sont-ils internes ou externes à la fois ?

— Non.

— Passent-ils de la génération précédente à la génération actuelle et de la génération actuelle à la génération suivante ?

— Non.

— Les produits de magie ont-ils une naissance *(utpāda)* et une destruction *(nirodha)* ?

— Non.

— Y a-t-il vraiment un Dharma qui soit produit de magie ?

— Non.

Le Buddha dit alors :

— Ne vois-tu pas, n'entends-tu pas les instruments de musique *(vādya, tūrya)* créés par magie ?

— Je les vois et je les entends.

— Alors, reprit le Buddha, si la magie est vide *(śūnya)*, trompeuse *(vañcaka)* et sans réalité, comment peut-on tirer de la magie des instruments de musique ?

— Bhagavat, bien que la magie soit sans fondement, on peut l'entendre et la voir

— Eh bien, reprit le Buddha, il en est de même pour l'ignorance. Elle n'est ni interne, ni externe, ni interne et externe à la fois ; elle ne passe pas de la génération précédente à la génération actuelle, ni de la génération actuelle à la génération suivante ; elle n'a pas de vraie nature ; elle ne possède ni naissance ni destruction. Cependant l'ignorance *(avidyā)* est la cause et condition *(hetupratyaya)* des formations *(saṃskāra)* et ainsi de suite jusqu'à l'accumulation de la masse de douleurs *(duḥkhaskandhasyotpādaḥ)*. Quand la magie cesse, les produits de magie disparaissent. De même, quand l'igno-

rance est détruite *(kṣīṇa)*, les formations, elles aussi, sont détruites, et ainsi de suite [pour les douze membres du Pratītyasamutpāda] jusqu'à la disparition complète de la masse des douleurs.

* * *

De plus cet exemple de magie montre que, chez les êtres, tous les Dharma conditionnés *(saṃskṛtadharma)* sont vides *(śūnya)* et sans solidité *(adhruva)*. Aussi on dit que toutes les formations *(saṃskāra)* sont pareilles à une magie qui trompe les petits enfants; elles dépendent des causes et conditions *(hetupratyayāpekṣa)*, elles sont sans pouvoir et ne durent pas longtemps *(acirasthitika)*. **102 b**
C'est pourquoi les Bodhisattva regardent les Dharma comme une magie.

2. Comme un mirage (marīci).

Il y a mirage quand la lumière du soleil *(sūryāloka)* et le vent *(vāyu)* agitent les poussières *(rajas)*; dans le désert *(kāntāra)* on voit comme des gazelles *(ghoṭakamṛga)*, et l'ignorant, en les voyant, affirme la présence de l'eau *(vāri)*. Il en va de même pour les caractéristiques de mâle et de femelle *(strīpuruṣa)* : lorsque le soleil des entraves *(saṃyojana)* et des passions *(kleśa)* a échauffé la poussière des formations *(saṃskāra)* et que le vent des réflexions mauvaises *(mithyāmanasikāra)* tourbillonne dans le désert de la transmigration *(saṃsāra)*, l'homme sans sagesse affirme l'existence des caractéristiques de mâle et de femelle *(strīpuruṣa)*. C'est là un « mirage ».

En outre si, de loin *(viprakṛṣṭa)*, la vue du mirage appelle la notion d'eau *(vārisaṃjñā)*, de près *(saṃnikṛṣṭa)*, cette notion disparaît. De même, si l'homme ignorant est loin de la sainte doctrine *(āryadharma)*, il ignore la non-existence du moi *(anātman)*, la vacuité des dharma *(dharmaśūnyatā)* et attribue aux agrégats *(skandha)*, aux éléments *(dhātu)* et aux bases de la connaissance *(āyatana)* des caractères d'homme, mâle ou femelle [qui leur sont étrangers]. Mais, quand il s'est rapproché de la sainte doctrine, il découvre le Vrai caractère des Dharma *(dharmasatyalakṣaṇa)* et écarte les illusions *(vañcana)* et les fausses notions *(mithyāsaṃjñā)*. C'est pourquoi les Bodhisattva regardent les Dharma comme un mirage.

3. *Comme la lune réfléchie dans l'eau (udakacandra).*

En réalité, la lune *(candra)* est localisée dans l'espace *(ākāśa)*, mais son reflet *(bimba)* apparaît dans l'eau *(udaka)*. De même «la lune» du Dharma véritable *(bhūtadharma)* se trouve dans «l'espace» de la Nature-des-choses *(dharmatā)* et du Sommet-de-l'existence *(bhūtakoṭi)*, mais «son reflet» — les fausses notions de Moi et de Mien *(ātmātmīyanimitta)* — apparaît dans «l'eau» de la pensée des sots *(bālacitta)*, dieux ou hommes. C'est pourquoi [les Dharma] sont comme la lune réfléchie dans l'eau.

En outre, quand un petit enfant *(bālaka)* voit la lune réfléchie dans l'eau, il se réjouit et veut la prendre, mais les grandes personnes qui le voient se moquent de lui. De même l'ignorant, à la vue de son corps, croit à l'existence d'un Moi personnel *(ātman)*; privé de savoir véritable, il voit toutes espèces de Dharma et, les ayant vus, il se réjouit et veut se saisir *(udgṛhṇāti)* des caractéristiques de mâle ou de femelle *(strīpuruṣa)*, etc.; mais les Ārya qui ont trouvé le Chemin se moquent de lui. Une stance dit :

Pareilles à la lune réfléchie dans l'eau, à l'eau du mirage,
Aux acquisitions en rêve, sont la mort et la naissance.
L'homme qui veut vraiment s'en emparer
Est un sot que les Ārya tournent en ridicule.

Enfin, c'est dans de l'eau claire qu'on voit le reflet de la lune, mais quand on trouble l'eau, le reflet disparaît. De même, c'est dans l'eau pure d'une pensée ignorante *(avidyācitta)* que se trouvent l'orgueil du moi *(asmimāna)* et les reflets des entraves *(saṃyojana)*; mais quand le bâton de la sagesse *(prajñādaṇḍa)* a troublé l'eau de la pensée, on ne voit plus le Moi ni les autres reflets des entraves. C'est pourquoi les Bodhisattva croient que les Dharma sont pareils à la lune réfléchie dans l'eau.

4. *Comme l'espace (ākāśa).*

L'espace n'est qu'un nom *(nāmamātra)* et non pas un Dharma réel[1]. L'espace est invisible *(adṛśya)*, mais, le regardant de loin, l'œil perçoit une couleur bleu-clair. De même les Dharma sont vides

[1] Comparer la réfutation de l'espace dans Madh. vṛtti, p. 129-130.

(śūnya) et inexistants *(asat)* : l'homme encore éloigné de la sagesse pure et véritable *(anāsravasatyaprajñā)* n'en découvre pas le vrai caractère *(satyalakṣaṇa)*, mais y voit des Ātman, des mâles *(puṃs)* et des femelles *(strī)*, des maisons *(gṛha)* et des villes *(nagara)* et toutes sortes de substances *(dravya)* diverses ; et sa pensée s'y attache *(abhiniviśate)*. Lorsqu'un petit enfant *(bālaka)* regarde le ciel bleu, il prétend voir une vraie couleur *(varṇa)* ; mais ceux qui s'élèvent très haut et se rapprochent [du ciel] ne
voient plus rien ; c'est quand on regarde de loin qu'on prétend voir **102 c**
une couleur bleue. Il en va de même pour les Dharma. C'est pourquoi le sūtra dit qu'ils sont semblables à l'espace.

En outre, l'espace est toujours pur par nature *(svabhāvaviśuddha)*, mais quand il est sombre et couvert [de nuages], les hommes disent qu'il est impur *(aviśuddha)*. De même les Dharma sont toujours purs par nature, mais quand ils sont obscurcis par l'amour *(rāga)*, la haine *(dveṣa)* et la sottise *(moha)*, les hommes les déclarent impurs. Des stances disent :

Durant les mois d'été *(grīṣma)*, il tonne, il éclaire et il pleut,
De sombres nuages s'étendent, le temps n'est pas serein.
De même, chez le profane *(pṛthagjana)* ignorant,
Toutes sortes de passions *(kleśa)* recouvrent la pensée.

Dans un ciel d'hiver *(hemanta)*, le soleil se lève parfois,
Mais ordinairement il fait sombre et des nuages le couvrent.
De même celui qui a obtenu le premier ou le second fruit [1]
Reste assombri par les souillures du désir.

Par un ciel de printemps *(vasanta)*, le soleil est sur le point de percer,
Mais il est encore couvert par de sombres nuages.
De même, chez celui qui a renoncé au désir *(vītarāga)* et possède le troisième fruit [2],
Des restes d'ignorance et d'orgueil cachent encore la pensée.

[1] Le *srotaāpattiphala* et le *sakṛdāgāmiphala*.
[2] L'*anāgāmiphala*.

En automne *(śarad)* le soleil n'est pas couvert de nuages,
Le ciel est pur comme l'eau des océans.
Ayant fait ce qu'il avait à faire *(kṛtakṛtya)*, étant de pensée immaculée [1],
L'Arhat, lui aussi, est tout pur.

En outre, l'espace est sans début, milieu, ni fin *(apūrvamadhyacarama)*. Il en est de même pour les Dharma. Dans le Mahāyāna, le Buddha dit à *Siu p'ou t'i* (Subhūti) : « L'espace est sans début, milieu, ni fin ; et il en est de même pour les Dharma ». Ce texte devrait être cité ici au long. C'est pourquoi on dit que les Dharma sont comme l'espace.

Question. — L'espace est un Dharma réellement existant. Pourquoi ? Si l'espace n'était pas un Dharma réel, il ne posséderait pas cette activité *(kāritra)* qui consiste à s'élever ou s'abaisser, aller ou venir, se courber ou se déployer, sortir ou entrer, etc., car il n'aurait pas d'endroit où se mouvoir.

Réponse. — 1. Si l'espace était un Dharma existant réellement, il devrait avoir un domicile *(adhiṣṭhāna, āspada)*. Pourquoi ? Parce que, sans domicile, il n'y a pas de Dharma. Si l'espace résidait dans les cavités *(chidra)* [2], l'espace résiderait dans l'espace ; donc l'espace ne réside pas dans les cavités. S'il résidait dans une réalité quelconque, ce lieu de résidence serait réel *(bhūta)* et non pas vide *(śūnya)*, et alors l'espace ne pourrait pas y résider et n'aurait rien pour le recevoir.

2. En outre, vous dites que l'espace, c'est le lieu de résidence *(adhiṣṭhāna)*, mais dans un mur de pierre *(śailabhitti)* qui existe réellement, il n'y a pas de lieu de résidence. S'il n'y a pas de lieu de résidence, il n'y a pas d'espace. Puisque l'espace n'a pas de lieu de résidence, il n'y a pas d'espace.

3. Enfin, l'espace n'existe pas, parce qu'il n'a pas de caractère

[1] L'*arhatphala*.

[2] Pour les Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, l'espace, c'est la cavité ou le vide *(chidram ākāśadhātvākhyam)* ; il est lumière *(āloka)* et obscurité *(tamas)*. Pour les Sautrāntika, c'est seulement l'absence d'un corps résistant *(sapratighadravyābhāvamātra)*. Voir les références dans Kośa, I, p. 49-50.

spécifique *(lakṣaṇa)* [1]. Tous les Dharma ont chacun leur caractère et c'est à ce caractère qu'on reconnaît leur existence. Ainsi la terre *(pṛthivī)* a pour caractère la solidité *(khakkhaṭatva)* ; l'eau *(ap-)*, l'humidité *(dravatva)* ; le feu *(tejas)*, la chaleur *(uṣṇatva)* ; le vent *(vāyu)*, la mobilité *(īraṇatva)* [2] ; la connaissance *(vijñāna)*, l'intellection *(vijñaptitva)* ; la sagesse *(prajñā)*, la perspicacité *(bodhana)* ; le monde *(loka)*, la naissance et la destruction *(utpāda-nirodha)* ; le Nirvāṇa, l'anéantissement *(uccheda)*. N'ayant pas de tel caractère, l'espace n'existe pas.

Question. — L'espace a un caractère, mais comme vous ne le connaissez pas, vous dites qu'il n'existe pas. Le caractère de l'espa- **103 a**
ce, c'est l'absence de *rūpa* (matière).

Réponse. — C'est inexact. Absence de *rūpa* signifie suppression de la matière, mais ce n'est pas un Dharma à part, pas plus que l'extinction d'une lampe *(dīpa)* n'est un Dharma distinct. C'est pourquoi l'espace n'a pas de caractère propre.

En outre l'espace n'existe pas. Pourquoi ? Vous parlez du *rūpa* pour dire que l'absence de *rūpa* est le caractère propre de l'espace ; s'il en était ainsi, tant que le *rūpa* ne serait pas né, le caractère spécifique de l'espace n'existerait pas.

Enfin, vous dites que le *rūpa* est un Dharma transitoire *(anitya)*, mais que l'espace est un Dharma permanent *(nitya)*. Avant que le *rūpa* n'existât, il devait donc y avoir un Dharma nommé espace ; car il est éternel. Mais, si le *rūpa* n'existe pas, il n'y a pas absence de *rūpa*. S'il n'y a pas absence de *rūpa*, le caractère propre de l'espace n'existe pas, et si ce caractère n'existe pas, l'espace n'existe pas non plus. C'est pourquoi l'espace n'est qu'un nom sans aucune

[1] Ce paragraphe et le suivant sont en quelque sorte le commentaire des Madh. Kārikā, V, 1-2, p. 129-130.

nākāśaṃ vidyate kiṃcit pūrvam ākāśalakṣaṇāt |
alakṣaṇaṃ prasajyeta syāt pūrvaṃ yadi lakṣaṇāt ||
alakṣaṇo na kaścic ca bhāvaḥ saṃvidyate kvacit |
asaty alakṣaṇe bhāve kramatāṃ kuha lakṣaṇam ||

« L'espace n'existe pas antérieurement au caractère de l'espace (à savoir l'absence d'obstacle : *anāvaraṇa)*, car il devrait être sans caractère s'il existait antérieurement à son caractère. — Une substance sans caractère n'existe nulle part. Puisque une substance sans caractère n'existe pas, à quoi s'appliquerait le caractère ? ».

[2] Sur la nature des quatre éléments, comparer Majjhima, III, p. 240-241 ; *Pitṛputrasamāgamasūtra* cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 245 ; Mahāvyutpatti, n° 1842-1845 ; Kośa, I, p. 22.

réalité. Les Dharma aussi sont comme l'espace : ce ne sont que des noms sans aucune réalité. En conséquence, les Bodhisattva croient que les Dharma sont comme l'espace.

5. *Comme l'écho (pratiśrutkā).*

Dans une vallée étroite, une gorge profonde ou une maison vide, quand on prononce un son *(śabda)* ou qu'on fait du bruit, du son [ainsi produit] naît un autre son, nommé écho. L'ignorant croit qu'il y a un homme qui répète ses paroles, mais le sage sait bien que l'écho n'est pas dû à une tierce personne et que c'est uniquement par répercussion du son *(śabdasparśa)* qu'il y a un son nouveau nommé écho. L'écho est vide *(śūnya)* de réalité, mais peut tromper l'organe de l'oreille *(śrotrendriya)*. De même, quand un homme est sur le point de parler, il y a dans sa bouche *(mukha)* un vent *(vāyu)* nommé *Yeou t'o na* (Udāna) qui retourne jusqu'au nombril *(nābhi)* ; il frappe le nombril, un écho se produit et, au moment où il sort, il frappe à sept endroits et recule. C'est cela le langage *(abhilāpa)*. Des stances disent :

Le vent nommé Udāna
Frappe le nombril et remonte,
Ce vent frappe alors en sept endroits
La nuque, les gencives, les dents, les lèvres

La langue, le gosier et la poitrine.
Alors le langage se produit.
Le sot ne comprend pas cela ;
Hésitant, obstiné, il produit *dveṣa* et *moha*.

L'homme doué de sagesse
Ne s'irrite pas, ne s'attache pas,
Et ne commet pas d'erreur :
Il s'en tient uniquement au [Vrai] caractère des Dharma.

Avec des courbes et des droites, des fléchissements et des redressements,
[Le son] qui va et qui vient manifeste le langage.
Il n'y a pas là d'agent.
Ce [langage] est une magie.

Qui pourrait savoir
Que ce squelette, ce paquet de nerfs,
Peut produire le langage
Comme un métal en fusion jette de l'eau ?

C'est pourquoi les Bodhisattva regardent les Dharma comme un écho. **103 b**

6. *Comme une ville de Gandharva.*

Quand le soleil se lève, on voit une ville *(nagara)* avec des étages *(kūṭāgāra)* et des palais *(rājakula)*, des hommes en marche qui entrent et qui sortent. Plus le soleil s'élève, plus cette ville s'estompe : elle n'est qu'un jeu d'optique dépourvu de réalité. C'est ce qu'on appelle ville de Gandharva. Les hommes qui n'en ont encore jamais vu et qui la découvrent un matin face à l'Est, croient à sa réalité et se dirigent en hâte vers elle ; mais, plus ils s'approchent, plus elle s'efface et, quand le soleil a pris de la hauteur, elle disparaît. Tourmentés par la faim et la soif *(kṣutpipāsā)*, les hommes qui aperçoivent une vapeur semblable à un troupeau de gazelles *(ghoṭakamṛga)* croient à la présence d'eau et se dirigent en hâte vers elle, mais, plus ils s'approchent, plus la vision s'estompe. Épuisés, harassés, ils arrivent sur une montagne élevée ou dans une vallée étroite ; ils poussent des cris et des gémissements et l'écho leur répond ; ils croient à la présence d'habitants et partent à leur recherche, mais ils s'épuisent en vain et ne découvrent rien. Enfin, quand ils ont réfléchi et compris, leur illusion disparaît. De même l'homme ignorant croit voir un Ātman et des Dharma dans des agrégats *(skandha)*, des éléments *(dhātu)* et des bases de connaissance *(āyatana)* qui sont vides *(śūnya)* de toute réalité. En proie au désir *(rāga)*, à la colère *(dveṣa)* et à l'obstination *(cittābhiniveśa)*, ils parcourent les quatre régions pour assouvir leur désir. Égarés et trompés, ils sont plongés dans la pauvreté et la misère. Mais lorsque, par la sagesse *(prajñā)*, ils ont reconnu l'inexistence de l'Ātman et de Dharma véritables, leur méprise *(viparyāsa)* disparaît.

En outre, la ville de Gandharva n'est pas une ville ; c'est la pensée de l'homme qui la conçoit comme telle. De même les sots *(bāla)* conçoivent comme corps *(kāya)* ce qui n'est pas un corps et comme pensée *(citta)* ce qui n'est pas une pensée.

Question. — Un seul exemple suffirait pour comprendre, pourquoi multiplier ainsi les comparaisons *(upamāna)* ?

Réponse. — 1. Nous avons déjà répondu à la question [en disant] que le Mahāyāna est pareil aux eaux de l'océan et contient absolument tous les Dharma. Puisque le Mahāyāna multiplie les arguments *(hetupratyaya)*, ces nombreuses comparaisons ne sont pas un défaut.

2. En outre, les Bodhisattva ont un savoir *(jñāna)* profond *(gambhīra)* et aiguisé *(tīkṣṇa)* : c'est par toutes sortes d'enseignements *(dharmaparyāya)*, de raisonnements *(hetupratyaya)* et de comparaisons *(upamāna)* qu'ils éliminent les Dharma. Pour que les hommes comprennent, il faut multiplier les exemples.

3. Enfin, dans les textes des Śrāvaka, on ne rencontre jamais l'exemple de la ville de Gandharva [1], mais il y a toutes sortes d'autres comparaisons pour illustrer l'impermanence *(anityatā)*. [Un sūtra dit par exemple] : « La matière *(rūpa)* est semblable à une boule d'écume *(phenapiṇḍa)* ; la sensation *(vedanā)*, à une bulle d'eau *(budbuda)* ; la conscience *(saṃjñā)*, à un mirage *(marīci)* ; les volitions *(saṃskāra)*, au tronc du bananier *(kadalīskandha)* ; la connaissance *(vijñāna)*, à une magie *(māyā)* et à un filet magique *(māyājāla)* » [2] : telles sont, dans ces sūtra, les comparai-

[1] En effet, le mot *gandhabbanagara* ne figure pas dans le *Pāli-English Dictionary* de Rhys Davids-Stede.

[2] Stance du Phenasutta :

a. En pâli, dans Saṃyutta, III, p. 142 ; Cullaniddesa, p. 680 :

pheṇapiṇḍūpamaṃ rūpaṃ vedanā bubbuḷupamā |
marīcikūpamā saññā saṅkhārā kadalūpamā |
māyūpamañca viññāṇaṃ dīpitādiccabandhunā ||

Elle est commentée de la façon suivante dans le Visuddhimagga, p. 479 : *pheṇapiṇḍo viya rūpaṃ, parimaddanāsahanato ; udakabubbuḷaṃ viya vedanā, muhuttaramaṇīyato ; marīcikā viya saññā, vippalambhanato ; kadalikkhandho viya saṅkhārā, asārakatā ; māyā viya viññāṇaṃ, vañcakato.*

b. En sanskrit, dans Madh. vṛtti, p. 41 :

phenapiṇḍopamaṃ rūpaṃ vedanā budbudopamā |
marīcisadṛśī saṃjñā saṃskārāḥ kadalīnibhāḥ |
māyopamaṃ ca vijñānam uktam ādityabandhunā ||

c. En tibétain, dans Madh. avātāra, p. 22.

gzugs ni dbu ba rdos pa ḥdra |
| tshor ba chu yi chu bur bźin |
| ḥdu śes smig rgyu lta bu ste |
| ḥdu byed rnams ni chu śiṅ bźin |
| rnam par śes pa sgyu ma ltar |
| ñi maḥi gñen gyis bkaḥ stsal to |

d. En chinois, dans Tsa a han, T 99 (n° 265), k. 10, p. 69 a 18-20 ; Wou yin p'i yu king, T 105, p. 501 b 18-20 ; Chouei mo so p'iao king, T 106, p. 502 a 26-28.

sons employées pour illustrer le vide. Puisque la ville de Gandharva est une comparaison différente, on la mentionne ici.

Question. — Dans les textes des Śrāvaka, on compare le corps *(kāya)* à une ville [1]; pourquoi prend-on ici comme exemple la ville de Gandharva ?

[1] Par exemple Saṃyutta, IV, p. 194-195 (= Tsa a han, T 99, n° 1175, k. 43, p. 315 b-316 a) :

Seyyathāpi bhikkhu rañño paccantimaṃ nagaram daḷhuddāpaṃ daḷhapākāratoraṇam chadvāraṃ. tatrassa dovāriko paṇḍito vyatto medhāvī aññātānaṃ nivaretā ñātānam pavesetā. puratthimāya disāya āgantvā sīgham dūtayugaṃ taṃ dovārikam evaṃ vadeyya. kaham bho purisa imassa nagarassa nagarasāmīti. so evaṃ vadeyya eso bhante majjhe siṅghāṭake nisinno ti. atha kho taṃ sīghaṃ dūtayugaṃ nagarasāmissa yathābhūtaṃ vācanaṃ niyyādetvā yathāgatamaggam paṭipajjeyya. pacchimāya disāya āgantvā sīgham dūtayugaṃ pe. uttarāya disāya āgantvā sīghaṃ dūtayugaṃ taṃ dovārikam evam vadeyya. kaham bho purisa imassa nagarassa nagarasāmīti. so evaṃ vadeyya eso bhante majjhe siṅghātake nisinno ti. atha kho taṃ sīghaṃ dūtayugaṃ nagarasāmissa yathābhūtaṃ vacanaṃ niyyādetvā yathāgatamaggam paṭipajjeyya.

Upamā kho myāyam bhikkhu katā atthassa viññāpanāya ayañcevettha attho. Nagaran ti kho bhikkhu imassetaṃ catumahābhūtikassa kāyassa adhivacanaṃ. mātāpettikasambhavassa odanakummāsupacayassa aniccucchādanaparimaddanabhedenaviddhaṃsanadhammassa.

Chadvārā ti kho bhikkhu channetam ajjhattikānam āyatanānaṃ adhivacanaṃ.

Dovāriko ti kho bhikkhu satiyā etam adhivacanaṃ.

Sīghaṃ dūtayugan ti kho bhikkhu samathavipassanānetam adhivacanaṃ.

Nagarasāmīti kho bhikkhu viññāṇassetam adhivacanaṃ.

Majjhe siṅghātako ti kho bhikkhu catunnetam mahābhūtānam adhivacanaṃ. pathavīdhātuyā āpodhātuyā tejodhātuyā vāyodhātuyā.

Yathābhūtam vacanan ti kho bhikkhu nibbānassetam adhivacanaṃ.

Yathāgatamaggo ti kho bhikkhu ariyassetam aṭṭhaṅgikassa maggassa adhivacanaṃ. seyyathīdaṃ sammādiṭṭhiyā pe sammāsamādhissā ti.

[Imagine, ô moine, une *ville*-frontière de quelque roi, aux solides fondations, avec des murs et des tours solides, ayant *six portes*. Elle a un *portier* sage, prudent et intelligent qui écarte certains visiteurs et en introduit d'autres. Venue de l'est, une *paire de rapides messagers* s'adresse à ce portier : « Eh ! l'homme ! où est le maître de cette ville ? ». Et le portier de répondre : « Il se trouve, Messieurs, *à l'intérieur* [*de la ville*], *au carrefour* ». Alors donc la paire des rapides messagers remet au maître de la ville un *message véridique* et reprend ensuite le *chemin qu'elle avait pris pour venir*. Deux autres paires de rapides messagers, venues respectivement de l'ouest et du nord, agissent de même.

Je t'ai fait là, ô moine, une parabole et, pour son interprétation, en voici le sens :

La *ville*, moine, désigne le corps composé des quatre grands éléments, issu d'une mère et d'un père, nourri de riz et de petit lait, soumis à une éternelle usure, éraillure, dissolution et désintégration.

Les *six portes*, moine, désignent les six bases internes de la connaissance (organes de l'œil, de l'oreille, etc.).

Le *portier*, moine, désigne l'attention.

La *paire de rapides messagers*, moine, désigne le calme et la contemplation.

Le *maître de la ville*, moine, désigne la connaissance.

Le *carrefour à l'intérieur de la ville*, moine, désigne les quatre grands éléments :

Réponse. — Dans l'exemple de la ville utilisé par les Śrāvaka, le sujet de comparaison existe en soi *(dravyasat)*, tandis que la ville n'a qu'une existence nominale *(prajñaptisat)*. Mais dans la ville de Gandharva, le sujet de comparaison est lui aussi inexistant ; il est comme le tison brandi en cercle *(alātacakra)* [1] qui trompe seulement l'œil humain. Dans les textes des Śrāvaka, on recourt à l'exemple de la ville pour réfuter l'Ātman. Ici, on recourt à l'exemple de la ville

terre, eau, feu et vent.

Le *message véridique*, moine, désigne le Nirvāṇa.

Le *chemin pris pour venir*, moine, désigne le noble chemin à huit branches, à savoir la vue correcte et le reste et la concentration correcte].

Le Buddha n'en dit pas plus sur le *maître de la ville*, mais nous savons par Buddhaghosa (Sāratthа, III, p. 60 sq.) qu'il s'agit d'un jeune prince dissolu que les deux messagers remettent dans le droit chemin.

— Dans le Tsa a han, p. 315 c, la parabole est un peu différente, et la recension pâlie a contaminé l'interprétation qui en est donnée.

« Imagine dans un pays de frontière une *ville* aux murs bien construits, aux portes solides, aux chemins unis. Aux quatre portes de la ville on a placé quatre gardiens : ils sont intelligents, sages et connaissent ceux qui entrent et ceux qui sortent. Dans cette ville, il y a un carrefour où on a disposé une couche ; le maître de la ville est assis dessus. Lorsque le messager de l'est arrive, il demande au gardien où le maître de la ville se trouve et le gardien lui répond : « Le maître est à l'intérieur de la ville, au carrefour, assis sur une couche ». Alors ce messager se rend près du maître de la ville, vient prendre ses ordres et s'en retourne par le même chemin. Les messagers du sud, de l'ouest et du nord agissent de même et retournent chacun à leur lieu de départ.

« Le Buddha dit au moine : Je t'ai dit une parabole, je vais maintenant t'en expliquer le sens : La ville, c'est le corps de l'homme, matière grossière... Les *murs bien construits*, ce sont les vues correctes *(samyagdṛṣṭi)*. Les *chemins unis*, ce sont les six bases internes de la connaissance *(ādhyātmika ṣaḍāyatana)*. Les *quatre portes*, ce sont les quatre demeures de la connaissance *(vijñānasthiti)*. Les *quatre gardiens*, ce sont les quatre applications de la mémoire *(smṛtyupasthāna)*. Le *maître de la ville*, c'est la connaissance *(vijñāna)* et [les autres] agrégats d'attachement *(upādānaskandha)*. Les *messagers*, ce sont le calme et la contemplation (lire *tche kouan* = *śamathavipaśyanā*, au lieu de *tcheng kouan*). La *parole véridique* ce sont les quatre vérités absolues *(paramārthasatya*, à corriger probablement en *āryasatya)*. Le *chemin du retour*, c'est le noble chemin à huit branches ».

On remarquera que la *parole véridique*, symbole des quatre vérités, ne figure pas dans la parabole en chinois, mais bien dans l'interprétation qui lui fait suite, directement empruntée au texte pâli, où les messagers communiquent au maître de la ville le *yathābhūta vacana*. Le texte du Tsa a han a donc été contaminé par la recension pâlie.

[1] L'exemple du tison brandi en cercle et qui donne l'illusion d'une roue de feu *(alātacakra)* ne se rencontre pas dans les écritures pâlies, mais est assez employé par le Madhyamaka : cf. Madh. vṛtti, p. 173, 219, 238, 419 ; Catuḥśataka, v. 325. — On le retrouve également dans le Laṅkāvatāra, p. 9, 42, 92, 106, 287, et le Kośa, I, p. 93 ; III, p. 212 ; V, p. 25. La Kośavyākhyā le définit comme il suit : *alāte śīghrasaṃcārāt tatra tatrotpadyamāne 'lātacakrabuddhir bhavati*. — Les textes brahmaniques utilisent aussi cette comparaison.

de Gandharva pour que les Bodhisattva aux facultés aiguisées *(tīkṣṇendriya)* pénètrent à fond la vacuité des Dharma *(dharmaśūnyatā)*. C'est pourquoi ces derniers sont comparés à une ville de Gandharva.

7. Comme dans le rêve (svapna).

Dans le rêve, il n'y a pas de réalité et pourtant on croit à la réalité **103 c**
des choses vues en rêve. Après le réveil on reconnaît la fausseté du songe et on rit de soi-même. De même l'homme, plongé dans le sommeil des entraves *(saṃyojananidrā)*, adhère *(abhiniviśate)* à des choses qui n'existent pas ; mais, quand il a trouvé le Chemin, au moment de l'Éveil, il comprend qu'il n'y a pas de réalité et se moque de lui-même. C'est pourquoi on dit : comme dans le rêve.

En outre le rêveur, par la force du sommeil *(nidrābala)*, voit quelque chose là où il n'y a rien. De même l'homme, par la force du sommeil de l'ignorance *(avidyānidrā)*, croit à l'existence de toutes sortes de choses qui n'existent pas, p. ex. : le moi et le mien *(ātmātmīya)*, le mâle et la femelle, etc.

En outre, dans le rêve, on se réjouit alors qu'il n'y a rien de réjouissant, on s'irrite alors qu'il n'y a rien d'irritant, on s'effraye alors qu'il n'y a rien d'effrayant. De même les êtres du triple monde *(traidhātukasattva)*, dans le sommeil de l'ignorance, s'irritent alors qu'il n'y a rien d'irritant, se réjouissent alors qu'il n'y a rien de réjouissant et s'effrayent, alors qu'il n'y a rien d'effrayant.

Enfin, il y a cinq sortes de rêves : 1. En cas de déséquilibre physique *(kāyavaiṣamya)*, quand les vapeurs chaudes prédominent, on rêve beaucoup, on voit du feu *(tejas)*, du jaune *(pīta)* et du rouge *(lohita)* ; 2. quand les vapeurs froides prédominent, on voit surtout de l'eau *(ap-)* et du blanc *(avadāta)* ; 3. quand les vapeurs venteuses prédominent, on voit surtout des vols [d'oiseaux] et du noir *(kṛṣṇa)* ; 4. quand [pendant la journée] on a beaucoup réfléchi et pensé à ce qu'on a vu et entendu *(dṛṣṭaśruta)*, on revoit tout cela en rêve ; 5. enfin les dieux envoient des rêves pour renseigner sur les événements futurs. Ces cinq sortes de rêves sont tous sans réalité ; ce sont de fausses visions. — Il en va de même pour les hommes [à l'état de veille] : les êtres qui se trouvent dans les cinq destinées *(gati)*, en raison de leurs visions matérielles, voient l'Ātman de quatre manières :

1. L'agrégat-matière *(rūpaskandha)*, c'est l'Ātman ; 2. la matière *(rūpa)* appartient au moi *(ātmīya)* ; 3. dans l'Ātman, il y a du *rūpa* ; 4. dans le *rūpa*, il y a de l'Ātman. Ce qu'ils disent ici du *rūpa*, ils l'appliquent aussi à la sensation *(vedanā)*, à la conscience *(saṃjñā)*, aux formations *(saṃskāra)* et à la connaissance *(vijñāna)* : ce qui fait en tout 4 × 5 = 20 manières [de considérer l'Ātman]. Mais, quand ils ont trouvé le Chemin et que la Vraie sagesse les a réveillés, ils savent que [ce prétendu Ātman] n'a pas de réalité.

Question. — Il ne faut pas dire que le rêve n'a aucune réalité. Pourquoi ? Parce que toute pensée dépend de causes et de conditions *(hetupratyaya)* pour se produire, et dans le rêve la connaissance *(vijñāna)* a toutes sortes de conditions *(pratyaya)*. Sans ces conditions, comment la connaissance naîtrait-elle ?

Réponse. — Il n'en est rien : en rêve, on voit alors qu'on ne devrait pas voir. On voit par exemple une tête humaine *(manuṣyaśiras)* munie de cornes *(viṣāṇa)*, ou des corps voler dans l'espace *(ākāśa)*. En réalité, les hommes n'ont pas de cornes et les corps ne volent pas. Donc le rêve n'a aucune réalité.

Question. — Mais les têtes d'hommes existent vraiment et, ailleurs, il existe aussi des cornes ; c'est par un trouble mental *(cittamoha)* qu'on voit une tête d'homme avec des cornes. Il y a vraiment un espace *(ākāśa)* et il y a vraiment des êtres qui volent ; c'est par un trouble mental qu'on voit les corps voler. Ce n'est pas pour cela que le rêve n'a aucune réalité.

Réponse. — Bien qu'il y ait vraiment des têtes humaines, et bien qu'il y ait vraiment des cornes, une tête humaine munie de cornes n'en est pas moins une vision fausse.

Question. — L'univers *(lokadhātu)* est vaste et, au cours des générations antérieures *(pūrvajanma)*, les causes et conditions [qui déterminaient les connaissances] ont bien varié. Il peut y avoir des pays étrangers *(deśāntara)* où les têtes d'homme poussent des cornes, où les hommes n'ont qu'une main ou qu'un pied, où ils sont hauts d'un pied, où ils ont neuf têtes. Qu'y a-t-il d'étrange à ce que les hommes aient des cornes ?

Réponse. — Il est possible que dans d'autres pays les hommes aient des cornes ; mais en rêve on voit seulement ce qu'on connaît dans ce pays-ci où des « hommes à cornes » ne se trouvent pas.

De plus, certains voient en rêve les limites de l'espace *(ākāśa)*, des
04 a régions *(diś)* et du temps *(kāla)*. Comment de telles choses seraient-

elles vraies ? En quel endroit l'espace, les régions et le temps pourraient-ils faire défaut ? C'est pourquoi on voit en rêve comme existantes des choses qui n'existent pas.

Vous demandiez plus haut (p. 374) comment la connaissance peut se produire en l'absence des conditions *(pratyaya)*. Bien que les conditions [constituées par] les cinq objets des sens fassent défaut, les conditions [nécessaires à la production] des Dharma *(dharmapratyaya)* naissent par l'efficacité *(balapravṛtti)* de la réflexion *(manasikāra)* et de la pensée. Si quelqu'un vous a parlé d'un homme à deux têtes, ce discours produira [en vous] une notion *(saṃjñā)* et, en rêve, vous verrez comme existant ce qui n'existe pas. Il en va de même pour les Dharma : ils sont inexistants et pourtant ils sont vus *(dṛṣṭa)*, entendus *(śruta)* et connus *(vijñāta)*. Une stance dit :

Tous les Dharma
Sont pareils
A un rêve, à une magie,
A une ville de Gandharva.

C'est pourquoi les Bodhisattva croient que les Dharma sont comme un rêve.

8. *Comme une ombre (chāyā).*

L'ombre est visible, mais insaisissable. Il en est de même pour les Dharma : les organes *(indriya)* et les objets des sens sont vus *(dṛṣṭa)*, ouïs *(śruta)*, connus *(vijñāta)* et sentis *(mata)*, mais leur réalité est insaisissable. Une stance dit :

La véritable sagesse,
Par quatre côtés insaisissable,
Comme un grand brasier,
Ne peut être touchée.
Les Dharma sont imprenables,
Il ne faut pas les prendre.

En outre, il faut intercepter la lumière pour que l'ombre apparaisse ; sans cette interception, l'ombre fait défaut. De même il faut que les entraves *(saṃyojana)* et les passions *(kleśa)* cachent la lumière de la vision correcte *(samyagdṛṣṭi)* pour qu'apparaisse l'ombre de l'Ātman et des Dharma.

En outre, l'ombre marche quand l'homme marche, l'ombre remue quand l'homme remue, l'ombre s'arrête quand l'homme s'arrête. De même l'ombre des actes bons ou mauvais *(kuśalākuśalakarman)* est en marche quand l'existence passée *(pūrvajanma)* est en marche, mais elle reste stationnaire quand l'existence actuelle *(ihajanma)* est stationnaire, car la rétribution des actes *(karmavipāka)* n'est pas tranchée. Lorsque les péchés *(āpatti)* et les mérites *(puṇya)* sont mûrs *(paripakva)*, l'ombre disparaît. Des stances disent :

> L'acte suit [son auteur] dans les airs,
> Il le poursuit dans les rochers,
> Il l'accompagne au fond de la terre,
> Il entre avec lui dans l'eau de la mer,
> Partout et toujours il le pourchasse :
> L'ombre des actes est indissoluble.

C'est pourquoi les Dharma sont comme une ombre.

Enfin, l'ombre est vide *(śūnya)*, inexistante *(asat)* ; on a beau chercher sa réalité, on ne la trouvera pas. De même tous les Dharma sont vides et sans réalité.

Question. — Il n'est pas vrai que l'ombre soit vide et sans réalité. Pourquoi ? Il est dit dans l'*A p'i t'an* (Abhidharma) : « Qu'appelle-t-on Visible *(rūpāyatana)* ? Le bleu *(nīla)*, le jaune *(pīta)*, le rouge *(lohita)*, le blanc *(avadāta)*, le noir *(kṛṣṇa)*, le rouge-foncé, le bleu-clair, la lumière *(āloka)* et l'ombre *(chāyā)*. De plus, l'acte corporel *(kāyakarman)* et les trois sortes de matière dérivée *(upādāyarūpa)* sont nommées Visible ou *rūpāyatana* »[1]. Pourquoi dites-vous que l'ombre n'existe pas ? — En outre l'ombre existe réellement parce qu'elle a des causes et conditions *(hetupratyaya)* : sa cause, c'est l'arbre *(vṛkṣa)* ; sa condition, c'est la lumière *(āloka)* ; lorsque ces deux principes sont réunis, l'ombre se produit. Pourquoi dites-vous qu'elle n'existe pas ? Si l'ombre n'était pas, les autres Dharma qui possèdent aussi des causes et conditions n'existeraient pas non plus. — Enfin cette ombre a une couleur visible. Longue
04 b *(dīrgha)* ou courte *(hrasva)*, grande *(mahat)* ou petite *(alpa)*, épaisse *(sthūla)* ou mince *(sūkṣma)*, courbe *(kuṭila)* ou droite

[1] C'est l'enseignement du Dhammasaṅgaṇi, § 617, p. 139 (tr. Rh. D., p. 167-168), de la Vibhāṣā, T 1545, k. 13, p. 64 a 5 ; et du Kośa, I, p. 16.

(ṛju) ; quand la figure *(saṃsthāna)* se déplace, l'ombre se déplace aussi. Tout cela est visible. C'est pourquoi l'ombre doit exister.

Réponse. — L'ombre est vide *(śūnya)* et inexistante *(asat)*. Vous citez un passage de l'Abhidharma, mais l'interprétation que vous en donnez est celle d'un homme. Or les hommes maltraitent souvent le sens des textes scripturaires *(dharmaparyāya)* et prennent leurs inventions pour des réalités. Ainsi il est dit dans la *Pi p'o cha* (Vibhāṣā) : « Les atomes *(paramāṇu)* sont subtils, indestructibles et incombustibles ; ils sont donc éternels » [1], et encore : « Il y a des Dharma des trois temps qui vont du futur *(anāgata)* au présent *(pratyutpanna)* et du présent au passé *(atīta)* sans être détériorés » [2] : ces textes sont en faveur de l'éternalisme *(śāśvata)*. Par contre, il est dit encore : « Les Dharma conditionnés *(saṃskṛtadharma)*, naissant et périssant toujours à nouveau, ne durent pas *(asthitika)* [3] » : ce texte est en faveur du nihilisme *(uccheda)*. Pourquoi ? Parce que [les conditionnés] n'existent plus après avoir existé. Il y a ainsi [dans l'Abhidharma] toutes espèces d'affirmations qui contredisent la parole du Buddha. On ne peut y recourir pour établir que l'ombre est une sorte de Dharma matériel *(rūpadharma)*.

Quand un *rūpadharma* naît, il possède nécessairement une odeur *(gandha)*, une saveur *(rasa)*, une tangibilité *(spraṣṭavya)*, etc. Ce n'est pas le cas pour l'ombre. Donc elle n'existe pas. La cruche *(ghaṭa)* par exemple est connue par deux organes *(indriya)*, l'organe de l'œil *(cakṣurindriya)* et l'organe du toucher *(kāyendriya)*. Si l'ombre existait, elle devrait être connue par ces deux organes. Mais ce n'est pas le cas et, par conséquent, l'ombre n'a pas de substance véritable. Elle n'est qu'un trompe-œil *(cakṣurvañcana)* Si on saisit un tison enflammé et qu'on le fait tourner rapidement, on dessine une roue, mais cette roue n'a pas de réalité. [De même]

[1] P'i p'o cha, T 1545, k. 75, p. 389 c 26.

[2] P'i p'o cha, T 1545, k. 76, p. 393 a 14-15, rapportant pour la critiquer l'opinion des Dārṣṭāntika et des Vibhajyavādin : « Les *saṃskāra*, du futur entrent dans le présent et du présent entrent dans le passé ».

[3] P'i p'o cha, T 1545, k. 76, p. 394 a 29-394 b 2 (tr. L. de La Vallée Poussin, *La controverse du temps*, MCB, V, 1936-1937, p. 14) : « Les Dharma réels *(saddharma)*, nés *(jāta)*, existants *(bhūta)*, faits *(kṛta ?)*, conditionnés *(saṃskṛta)*, ayant un effet *(sakaraṇīya)*, produits en dépendance *(pratītyasamutpanna)*, sont de leur nature périssables *(kṣayadharman)*, voués à la disparition *(vyayadharman)*, objets de détachement *(virāgadharman)*, voués à la destruction *(nirodhadharman)*, voués à la détérioration *(naśyanadharmaka)*. Que ces Dharma ne soient pas détériorés, c'est hors de cause ».

l'ombre n'est pas une substance véritable. Si elle était une substance véritable, on pourrait la détruire ou la faire disparaître, mais tant que son écran *(saṃsthāna)* reste intact, l'ombre est indestructible. C'est pourquoi elle est vide *(śūnya)*. Enfin, comme elle dépend d'un écran *(saṃsthānam apekṣate)* et n'a pas d'autonomie *(aiśvarya)*, l'ombre est vide. Mais, bien qu'elle soit vide, sa notion existe et l'œil la voit. C'est pourquoi on compare les Dharma à une ombre.

9. *Comme un reflet (bimba) dans le miroir.*

Le reflet dans le miroir n'est pas produit par le miroir *(ādarśa)*, ni par le visage *(vaktra)*, ni par la personne qui tient le miroir *(ādarśadhara)*, ni par lui-même *(svataḥ)* ; mais il n'est pas sans causes-et-conditions *(hetupratyaya)* [1].

1. Pourquoi n'est-il pas produit par le miroir ? Parce qu'il n'y a pas de reflet si le visage n'arrive pas au miroir. Donc il n'est pas produit par le miroir. 2. Pourquoi n'est-il pas produit par le visage ? Parce qu'il n'y a pas de reflet sans miroir. 3. Pourquoi n'est-il pas produit par la personne qui tient le miroir ? Parce qu'il n'y a pas de reflet sans miroir ni visage. 4. Pourquoi n'est-il pas produit par lui-même ? Parce qu'en l'absence de miroir et de visage, il n'y a pas de reflet. Le reflet dépend *(apekṣate)* du miroir et du visage pour se produire. Donc le reflet ne se produit pas par lui-même. 5. Comment n'est-il pas dépourvu de causes et conditions ? S'il était sans causes et conditions, il existerait éternellement. S'il existait éternellement, il se produirait même en l'absence du miroir et du visage. Donc il n'est pas sans causes et conditions.

Il en va de même pour les Dharma : ils ne sont pas produits par soi *(svataḥ)*, ni par autrui *(parataḥ)*, ni par les deux ensemble *(ubhayataḥ)* ; mais ils ne sont pas sans causes et conditions [2].

[1] C'est la doctrine canonique ; cf. *Selāsutta* dans Saṃyutta, I, p. 134 ; Tsa a han, T 99 (nº 1203), k. 45 p. 327 b-c ; T 100 (nº 219), k. 12, p. 455 a :

nayidam attakataṃ bimbaṃ na yidaṃ parakatam aghaṃ |
hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ hetubhaṅgā nirujjhati ||

Le Kośa, III, p. 34-36, nie l'existence réelle du reflet car deux choses n'existent pas dans le même lieu, car il ne fait pas série, car il naît de deux causes.

[2] C'est là l'essentiel de la doctrine nāgārjunienne annoncée dès la première stance des Madh. Kārikā (Madh. vṛtti, p. 12 ; Tchong louen, T 1564, k. 1, p. 2 b) :

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ |
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana ||

« Jamais, nulle part, en aucun cas, n'existent des substances qui soient nées

1. Pourquoi ne sont-ils pas produits par soi ? Ils ne sont pas produits par soi parce que l'Ātman n'existe pas, parce que tous les Dharma issus de causes ne sont pas souverains et parce que les Dharma dépendent *(apekṣante)* des causes et conditions. 2. Ils ne sont pas produits par autrui. S'ils n'existent pas eux-mêmes, leur **104 c**
voisin n'existe pas non plus. La création par autrui supprimerait le rôle efficace joué par les péchés et les mérites *(pāpapuṇyabala)*. La création par autrui est de deux sortes : bonne *(kuśala)* ou mauvaise *(akuśala)* ; la bonne doit produire tout bonheur *(sukha)*, la mauvaise doit produire tout malheur *(duḥkha)*. S'il y a mélange de malheur et de bonheur, quelle est la cause et condition d'où provient le bonheur, et quelle est la cause et condition d'où provient le malheur ? Si les deux ensemble font défaut, le Moi fait défaut et autrui également. 4. Si le bonheur et le malheur naissaient sans causes et conditions, l'homme serait éternellement heureux et exempt de toute douleur. S'il n'y a ni cause ni condition, l'homme ne peut pas réaliser la cause du bonheur ni écarter celle du malheur. Tous les Dharma ont nécessairement des causes et conditions. C'est par sottise qu'on ignore cela. Ainsi l'homme tire le feu *(agni)* du bois *(dāru)*, l'eau *(udaka)* de la terre *(pṛthivī)*, et le vent *(anila)* de l'éventail *(vījana)*. Toutes ces choses ont chacune leurs causes et conditions. Les causes et conditions de l'amas de douleur et de bonheur, les voici : Les actes *(karman)* de l'existence passée *(pūrvajanma)* sont les causes, et la bonne ou mauvaise conduite *(sucaritaduścarita)* de l'existence actuelle *(ihajanma)* sont les conditions : c'est de celà que proviennent la douleur et le bonheur. Telles sont les diverses causes et conditions de la douleur et du bonheur. En vérité, il n'y a ni agent *(kāraka)* ni jouisseur *(vedaka)*. Les cinq agrégats *(pañcaskandha)* sont dépourvus d'activité *(kriyā)* et de jouissance *(vedanā)*. L'ignorant qui trouve du bonheur s'en réjouit et s'y attache ; s'il trouve du malheur, il éprouve de l'irritation ; quand son bonheur a disparu, il cherche à le recouvrer.

Un enfant, voyant [son] reflet *(bimba)* dans un miroir *(ādarśa)*,

d'elles-mêmes, ou d'autrui, ou des deux à la fois, ou sans cause ».

Conformément à cette prise de position initiale, la causalité par soi-même *(svakṛtatva)* où l'identité de la cause et de l'effet est réfutée dans Madh. vṛtti, p. 13, et Madh. avatāra, p. 82 (tr. Lav., Muséon, 1910, p. 280) ; la causalité par autrui *(parakṛtatva)*, dans Madh. vṛtti, p. 36 et 78 ; la causalité combinée *(ubhayakṛtatva)*, dans Madh. vṛtti, p. 38 et 233 ; l'absence de toute causalité *(ahetusamutpannatva)*, dans Madh. vṛtti, p. 38, 182 ; Madh. avatāra, p. 207 (tr. Lav., Muséon, 1911, p. 260).

se réjouit et s'en éprend ; mais quand ce reflet bien-aimé a disparu, il brise son miroir pour le retrouver ; les gens sages se moquent de lui. De même ceux qui, ayant perdu un bonheur, cherchent à le retrouver, sont tournés en dérision par les Ārya qui ont trouvé le Chemin. C'est pourquoi les Dharma sont comme un reflet dans le miroir.

En outre, le reflet dans un miroir est réellement vide *(śūnya)*, sans naissance *(utpāda)* ni destruction *(nirodha)*, mais il trompe l'œil des sots *(bāla)*. De même tous les Dharma sont vides, sans naissance ni destruction, mais ils trompent l'œil des profanes *(pṛthagjana)*.

Question. — Le reflet dans le miroir est issu de causes et de conditions. S'il y a un visage, un miroir, une personne pour tenir le miroir et une lumière, pourvu que toutes ces causes soient réunies, le reflet se produit. A cause de ce reflet, on éprouve de la tristesse ou de la joie. Donc le reflet est à la fois cause *(hetu)* et effet *(phala)*. Pourquoi dites-vous alors qu'il est vide de réalité, sans naissance ni destruction ?

Réponse. — Étant issu de causes et de conditions, le reflet n'est pas indépendant ; donc il est vide *(śūnya)*. Un Dharma réellement existant ne peut pas être issu de causes et de conditions. Pourquoi ? Si la cause *(kāraṇa)* préexiste dans la cause, il n'y a pas d'effet *(kārya)* ; si la cause ne préexiste pas dans la cause, il n'y a pas d'effet non plus. Ainsi, si la crème *(dadhi)* préexiste dans le lait *(kṣīra)*, le lait n'est pas la cause de la crème car la crème préexiste. Si la crème ne préexiste pas dans le lait, tout se passe comme dans l'eau *(udaka)* où il n'y a pas de crème : le lait n'est pas cause de la crème. Si la crème existait sans cause, pourquoi l'eau ne produirait-elle pas du lait ? [1] Si le lait est la cause de la crème, le lait, qui n'est

[1] Selon Nāgārjuna, l'altération (*anyathātva*) des substances est impossible. Il établit cette thèse (Madh. vṛtti, p. 242) de la façon suivante :

tasya ced anyathābhāvaḥ kṣīram eva bhaved dadhi |

atha syāt. kṣīrāvasthāparityāgena dadhyavasthā bhavati. ato na kṣīram eva dadhi bhavatīti. yadi kṣīraṃ dadhi bhavatīti neṣyate parasparanirodhāt.

kṣīrād anyasya kasya cid dadhibhāvo bhaviṣyati |

kim udakasya dadhibhāvo bhavatu. tasmād asaṃbaddham eva tadanyasya dadhibhāvo bhaviṣyatīti. tad evam anyathātvāsaṃbhavāt kutas taddarśanāt sasvabhāvatā bhāvānāṃ prasetsyatīti na yuktam etat.

« Si l'altération [des substances] était possible, le lait serait identique à la crème. Notre adversaire dira que c'est par la disparition de l'état « lait » que se produit

pas non plus indépendant, provient aussi d'une cause : il tire son origine de la vache *(go)* ; la vache tire son existence de l'eau *(udaka)* **105 a** et des herbes *(tṛṇa)* et, ainsi, il y a des causes à l'infini *(ananta)*. C'est pourquoi on ne peut pas dire que l'effet *(kārya)* existe *(bhavati)* dans la cause *(kāraṇa)*, ou qu'il n'existe pas *(na bhavati)* dans la cause, ou qu'il existe et n'existe pas à la fois *(bhavati ca na bhavati ca)* dans la cause, ou qu'il est faux qu'il existe et qu'il n'existe pas à la fois *(naiva bhavati na na bhavati)* dans la cause. Les Dharma issus des causes et conditions *(pratītyasamutpanna)* n'ont pas de nature propre *(svabhāva)* ; ils sont pareils au reflet dans le miroir. Des stances disent.

Si les Dharma sont issus de causes et conditions,
Ils sont réellement vides de nature propre ;
Si ces Dharma n'étaient pas vides,
Ils ne seraient pas issus des causes et conditions.

C'est comme le reflet dans le miroir
Il ne provient pas du miroir, ni du visage,
Ni de la personne qui tient le miroir,
Ni de lui-même ; mais il n'est pas sans cause.

[Les Dharma] ne sont ni existants ni non-existants,
Ni existants et non-existants à la fois :
Refuser d'admettre ces thèses
C'est ce qu'on nomme Chemin du milieu.

C'est pourquoi les Dharma sont comme le reflet dans le miroir.

10. *Comme une métamorphose (nirmāṇa).*

Les quatorze pensées de métamorphose *(nirmāṇacitta)* sont : (1-2) Dans le premier Dhyāna, deux pensées : celle du Kāmadhātu et celle du premier Dhyāna ; (3-5) Dans le second Dhyāna, trois

l'état « crème ». Mais si notre adversaire ne veut pas que le lait soit identique à la crème, parce qu'ils s'opposent l'un à l'autre, il s'ensuivra que la crème peut naître de tout ce qui n'est pas le lait. Mais quoi ! la crème pourrait-elle naître de l'eau ? Il est donc incohérent de prétendre que la crème provient de ce qui est différent d'elle. Puisque l'altération des substances est impossible, il est faux de prétendre que les substances sont munies d'une essence parce qu'on constate des altérations ».

pensées : celles du Kāmadhātu, celle du premier Dhyāna et celle du deuxième Dhyāna ; (6-9) Dans le troisième Dhyāna, quatre pensées : celle du Kāmadhātu et celles du premier, deuxième et troisième Dhyāna ; (10-14) Dans le quatrième Dhyāna, cinq pensées: celle du Kāmadhātu et celles du premier, deuxième, troisième et quatrième Dhyāna [1].

Ces quatorze pensées de métamorphose accomplissent huit sortes de *nirmāṇa* : (1) réduire à la dimension d'un atome *(paramāṇu)*, (2) agrandir au point de remplir l'espace *(ākāśa)*, (3) rendre aussi léger qu'un poil de grue *(sārasaloman)*, (4) exercer la souveraineté *(vaśitvakaraṇa)* en agrandissant, en rapetissant, en allongeant, en rétrécissant, etc., (5) posséder l'Indrabala, la force qui dépasse celle des hommes, (6) éloigner et rapprocher, (7) faire trembler *(kampana)* la terre, (8) tout obtenir selon ses désirs : étant unique il devient multiple *(eko bhūtvā bahudhā bhavati)*, étant multiple il devient unique *(bahudhā bhūtvā eko bhavati)*, il traverse les murs de pierre *(tiraḥ kuḍyaṃ gacchati)*, il va sur l'eau *(udake gacchati)*, il marche dans les airs *(ākāśe kramati)*, il touche avec la main le soleil et la lune *(sūryacandramasau pāṇinā āmārṣṭi)*, il transforme les quatre grands éléments *(caturmahābhūtāni pariṇāmayati)* : il change la terre *(pṛthivī)* en eau et l'eau *(ap-)* en terre, le feu *(tejas)* en vent et le vent *(vāyu)* en feu, la pierre *(śaila)* en or et l'or *(suvarṇa)* en pierre [2].

[1] Les quatorze *nirmāṇacitta* sont répartis dans les quatre *dhyāna* selon le principe suivant : « Le *nirmāṇacitta*, fruit d'un certain *dhyāna*, est de la terre de ce *dhyāna* ou d'une terre inférieure ». Voir Kośa, VII, p. 115-116.

[2] Le Mppś semble avoir combiné artificiellement une liste de seize *maharddhi* avec une liste de sept *abhijñākarman*.

a. La liste des seize *maharddhi* se trouve dans Saṃgraha, p. 221-222 ; Bodh. bhūmi, p. 58-63. Elle signale les pouvoirs de faire trembler *(kampana*, n° 1), de transformer *(anyathībhāvakaraṇa*, n° 5), de concentrer et développer *(saṃkṣepaprathana*, n° 7), qui correspondent respectivement aux n[os] 7, 8 *sub fine*, 1 et 2, de notre liste.

b. La liste des *abhijñākarman* est attestée en plus de vingt endroits dans les écritures pâlies (Dīgha, I, p. 78 ; Saṃyutta, II, p. 121 ; Aṅguttara, I, p. 170) et sa recension sanskrite apparaît dans Pañcaviṃśati, p. 83 ; Kośavyākhyā, p. 654 ; Mahāvyutpatti, n° 215-223, 227 :

Recension pâlie	Recension sanskrite.
So anekavihitaṃ iddhividhaṃ paccanubhoti :	*So 'nekavidham ṛddhividhiṃ pratyanubhavati* :
1. ...	1. *pṛthivīm api kampayati.*
2. *eko pi hutvā bahudhā hoti.*	2. *eko 'pi bhūtvā bahudhā bhavati.*

Il y a encore quatre sortes de *nirmāṇa* : (1) Dans le monde du désir *(kāmadhātu)* on peut transformer les substances *(dravya)* par des herbes *(oṣadhi)*, des objets précieux *(ratnadravya)* et des artifices magiques ; (2) les êtres doués des Supersavoirs *(abhijñā)* peuvent transformer les substances par la force de leur pouvoir magique *(ṛddhibala)* ; (3) les Deva, Nāga, Asura, etc., par la force de la rétribution *(vipākabala)* de leurs existences [antérieures], peuvent transformer les substances ; (4) les êtres rétribués dans une existence du monde matériel *(rūpadhātu)* peuvent transformer les substances par la force de la concentration *(samādhibala)* [1].

3. *bahudhā pi hutvā eko hoti.*
4. *āvibhāvaṃ tirobhāvaṃ [api paccanubhoti].*
5. *tirokuḍḍaṃ tiropākāraṃ tiropabbataṃ asajjamāno gacchati seyyathā pi ākāse.*
6. *paṭhavīyā pi ummujjanimmujjaṃ karoti seyyathā pi udake.*
7. *udake pi abhijjamāno gacchati seyyathā pi paṭhaviyaṃ.*
8. *ākāse pi pallaṅkena kamati seyyathā pi pakkhī sakuṇo.*
9. ...
10. ...
11. *ime pi candimasuriye evaṃ mahiddhike evaṃ mahānubhāve pāṇinā parimasati parimajjati yāva Brahmalokā pi kāyena va saṃvatteti.*

3. *bahudhāpi bhūtvā eko bhavati.*
4. *āvirbhāvaṃ tirobhāvam api pratyanubhavati.*
5. *tiraḥkuḍyaṃ tiraḥprākāraṃ tiraḥparvatam apy asakto gacchati tad yathāpi nāma ākāśe pakṣī śakuniḥ.*
6. *pṛthivyām apy unmajjanimajjaṃ karoti tadyathāpi nāmodake.*
7. *udake 'bhidyamāno gacchati tad yathāpi nāma pṛthivyām.*
8. *ākāśe paryaṅkeṇa kramati tadyathā śakuniḥ pakṣī.*
9. *dhūmayaty api prajvalaty api tad yathāpi nāma mahān agniskandhaḥ.*
10. *udakam api kāyāt pramuñcati tad yathāpi nāma mahāmeghaḥ.*
11. *imāv api sūryacandramasau evaṃ maharddhikau mahānubhāvau pāṇinā parāmṛśati parimārṣṭi yāvad Brahmalokād api kāyaṃ vaśena vartayati.*

[1] Le Kośa, VII, p. 122, énumère cinq espèces de *ṛddhi* : produite par méditation *(bhāvanāja)*, innée *(upapattilābhika)*, réalisée par des formules *(vidyā* ou *mantrakṛta)*, des plantes *(oṣadhikṛta)*, provenant des actes *(karmaja)*.

Comme d'autres textes du Petit et du Grand Véhicule (Avataṃsaka, Mahāyānasaṃgraha, Mahāvibhāṣā, etc.), le Mppś connaît la transmutation des métaux. On peut voir à ce sujet l'article de A. Waley, *References to alchemy in Buddhist scriptures*, BSOS, VI, 4, 1932, p. 1102-1103. Il faut se rappeler que les biographies de Nāgārjuna, tant chinoises que tibétaines, le présentent avant tout comme un alchimiste, possédant l'élixir de vie et capable de changer la pierre en or (Cf. Long chou p'ou sa tchouan, T 2047, p. 184 a ; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 10, p. 930 a ; Bu ston, II, p. 123 ; Tāranātha, p. 73 ; S. Lévi, *Kaniṣka et Śātavāhana*, JA, janv.-mars 1936, p. 103-107). De ces références à l'alchimie dans le Mppś, on ne peut pas conclure, comme le fait O. Stein, *References to alchemy in Buddhist scriptures*, BSOS, VII, 1, 1933, p. 263, que le *Chih Tu louen* « can hardly be earlier than the eight century ». D'abord, il n'est pas prouvé que l'auteur du Mppś soit identique au Nāgārjuna auquel le *Rasaratnākara*, ouvrage du VIIe ou VIIIe siècle,

Ces créatures fictives ne sont pas soumises à la naissance *(jāti)*, à la vieillesse *(jarā)*, à la maladie *(vyādhi)* et à la mort *(maraṇa)* ; elles n'éprouvent ni malheur *(duḥkha)* ni bonheur *(sukha)*, et diffèrent ainsi des créatures humaines. C'est pourquoi elles sont vides *(śūnya)* et inexistantes *(asat)*. De même tous les Dharma sont sans naissance *(utpāda)*, durée *(sthiti)* et destruction *(bhaṅga)* ; c'est pourquoi on les compare à des *nirmāṇa*.

En outre, les produits de *nirmāṇa* sont sans substance fixe *(aniya-*
105 b *tadravya)* ; c'est seulement en tant qu'ils naissent de la pensée [de métamorphose] qu'ils ont une activité *(kriyā)*, mais aucun n'existe vraiment. Il en est de même pour les existences humaines : originairement, elles n'ont pas de cause : elles proviennent des pensées *(citta,* synonyme ici de *karman)* de l'existence passée engendrant l'existence de la vie présente qui est absolument sans réalité. C'est pourquoi on compare les Dharma à un *nirmāṇa*.

Lorsque la pensée de métamorphose *(nirmāṇacitta)* a disparu, la création *(nirmāṇa)* disparaît. Il en est de même pour les Dharma : lorsque les causes et conditions *(hetupratyaya)* ont disparu, le fruit *(phala)* disparaît à son tour, car il est aussi dépendant qu'un produit de *nirmāṇa*.

Bien qu'ils soient vides de réalité, les *nirmāṇa* font éprouver aux êtres *(sattva)* de la tristesse *(daurmanasya)*, de la douleur *(duḥkha)*, de la haine *(dveṣa)*, de la joie *(muditā)*, du bonheur *(sukha)* ou du trouble *(moha)*. De même les Dharma, tout vides et irréels qu'ils soient, font éprouver aux êtres de la joie *(muditā)*, de la haine *(dveṣa)*, de la tristesse *(daurmanasya)*, de la crainte *(bhaya)*, etc. C'est pourquoi on les compare à un *nirmāṇa*.

En outre, les produits de métamorphose *(nirmāṇajadharma)* sont dépourvus de début, de milieu et de fin *(apūrvamadhyacarama)* ; il en est de même pour les Dharma. Les *nirmāṇa*, quand ils naissent, ne viennent de nulle part ; quand ils disparaissent, ils ne vont nulle part. Il en va de même pour les Dharma.

Enfin, les *nirmāṇa* sont purs *(lakṣaṇaviśuddha)* comme l'espace

est attribué. Quant à l'alchimie, elle constitue un des éléments du bouddhisme tantrique dont les origines remontent beaucoup plus haut qu'on ne l'admet généralement. G. Tucci, *The first mention of Tantric Schools*, Journ. of the As. Soc. of Bengal, XXVI, 1930, p. 128-132, a démontré qu'une secte tantrique, celle des Kāpālika, est au moins aussi ancienne que Harivarman et Asaṅga. Enfin, et ceci tranche la question, le Mppś a été traduit par Kumārajīva qui vécut de 344 à 413 après J.-C.

(ākāśa) : ils ne sont pas attachés *(sakta)* ni souillés *(kliṣṭa)* par des péchés ou des mérites *(pāpapuṇya)*. Il en est de même pour les Dharma, car la Nature des choses *(dharmatā)*, la Vraie nature *(tathatā)* ou le Sommet de l'existence *(bhūtakoṭi)* est par lui-même *(svataḥ)* toujours pur *(nityaśuddha)*. Ainsi les quatre grands fleuves du Jambudvīpa [1] ayant chacun cinq cents affluents, ont leurs

[1] Les écrits canoniques et post-canoniques comptent cinq grandes rivières *(pañca mahānadiyo)* dans le Jambudvīpa : *Gaṅgā*, *Yamunā* (Jumna), *Sarabhū* (Sarju), *Aciravatī* (Rapti), *Mahī* (région de Gayā). Cf. Vinaya, II, p. 237, 239 ; Saṃyutta, II, p. 135 ; V, p. 401 ; Aṅguttara, IV, p. 101 ; V, p. 22 ; Milinda, p. 70, 87, 380 ; Tchong a han, T 26, k. 2, p. 428 c ; Tsa a han, T 99, k. 30, p. 215 a ; Jñānaprasthāna, T 1543, k. 1, p. 772 b ; T 1544, k. 1, p. 918 c.

Bien que le Mppś connaisse ces *pañca mahānadiyo* qu'il énumère au k. 28, p. 266 a, il entend parler ici des quatre grands fleuves qui sortent du lac Anavatapta : *Gaṅgā*, *Sindhu* (Indus), *Vakṣu* (Oxus) et *Sītā* (Tarim). Il en parlera longuement ci-dessous, k. 7, p. 114 a. C'est que la perspective du Mppś est plus vaste que celle des écrits canoniques dont l'horizon se bornait à l'Inde gangétique. C'est au moins la raison qu'en donne la Vibhāṣā, T 1545, k. 5, p. 21 c-22 a : « Lorsque le Bhadanta [Kātyāyanīputra] fit ce Jñānaprasthāna, il se trouvait en Orient [c'est-à-dire dans l'Inde de l'est] : c'est pourquoi il cite en exemple les cinq rivières qu'on voit communément en Orient. Mais, en réalité, il y a dans ce Jambudvīpa quatre grands fleuves qui donnent chacun naissance à quatre rivières secondaires : la Gaṅgā, la Sindhu, la Vakṣu et la Sītā ». Ces quatre grands fleuves sont connus et cités dans la tradition du bouddhisme septentrional de préférence aux *pañca mahānadiyo* : cf. la Cosmographie du Dīrghāgama (T 1, k. 18, p. 116 c ; T 23, k. 1, p. 279 a ; T 24, k. 1, p. 313 a ; T 25, k. 1, p. 368 a) ; la Vibhāṣā (*l. c.*), le Kośa III, p. 147 ; le Saddharmasmṛtyupasthāna (dans S. Lévi, *Pour l'histoire du Rāmāyaṇa*, JA, janv.-févr. 1918, p. 150) ; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 1, p. 869 b (cf. Watters, *Travels*, I, p. 32-34).

Comme dans le présent passage du Mppś, la Cosmographie du Dīrghāgama *(l. c.)* et le Sin ti kouan king, T 159, k. 4, p. 307 b, attribuent 500 affluents à chacun des quatre grands fleuves. Par contre la Vibhāṣā (k. 5, p. 22 a) énumère quatre affluents pour chacun d'eux (cf. S. Lévi, *l. c.*, p. 151).

Tradition orientale et tradition septentrionale s'opposent dans un passage du Milinda : tandis que la recension pâlie énumère (p. 70) les *pañca mahānadiyo* (Gaṅgā, Yamunā, Aciravatī, Sarabhū, Mahī), le passage correspondant de la traduction chinoise cite les quatre grands fleuves sortis de l'Anavatapta (Gaṅgā, Sindhu, Sītā, Vakṣu) plus un cinquième fleuve, non-identifié jusqu'ici, le *Che p'i yi*, et attribue 500 affluents à chacun de ces fleuves (Cf. P. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, BEFEO, XXIV, 1924, p. 152-153 ; 230-231).

Ce n'est pas le seul exemple où les deux traditions s'opposent à propos d'un même texte. Ainsi le *Saptasūryodayasūtra* nous apprend qu'à l'apparition du troisième [variante : du quatrième] soleil, les « grandes rivières » se dessèchent et disparaissent. Dans certaines recensions de ce sūtra (Aṅguttara pâli, IV, p. 101 ; Madhyamāgama chinois, T 26, k. 2, p. 428 c) ces rivières sont la Gaṅgā, la Yamunā, la Sarabhū, l'Aciravatī et la Mahī. Par contre, dans d'autres recensions du même sūtra (Sa po to sou li yu nai ye king, T 30, p. 812 a ; Ekottarāgama chinois, T 125,

eaux souillées de diverses manières ; mais quand ils sont entrés dans le grand océan, ils sont parfaitement limpides.

Question. — On ne peut pas dire que les *nirmāṇa* soient vides. Pourquoi? Parce que la pensée de métamorphose [dont ils dépendent] provient de la culture d'une concentration *(samādhibhāvanā)*. C'est avec cette pensée [de métamorphose] qu'on réalise toutes espèces de *nirmāṇa*. Qu'il soit homme ou chose, ce *nirmāṇa* a une cause *(hetu)* et produit un effet *(phala)*. Comment serait-il vide ?

Réponse. — Il nous faut répéter la réponse que nous avons déjà donnée ci-dessus (p. 378) à propos de l'ombre *(chāyā)*. Bien que la cause et condition *(hetupratyaya)* du *nirmāṇa* existe, son fruit, à savoir le *nirmāṇa*, est vide. Il est aussi inexistant que la parole *(vāc)* qui sort de la bouche. Bien que la pensée *(citta)* et la bouche *(mukha)* produisent cette parole, on n'existe pas par le seul fait de la pensée et de la bouche. L'objet désigné *(ukta)* par cette parole peut aussi bien ne pas exister qu'exister. Si on parle d'une seconde tête *(dvitīya śīrsaka)* ou d'une troisième main *(tṛtīya hasta)*, on ne peut pas dire que cette tête ou cette main existent, bien qu'elles soient nées de la pensée [qui les conçoit] et de la bouche [qui en parle]. Aussi le Buddha a-t-il dit : « En examinant ce qui ne naît pas *(anutpāda)*, on se libère de ce qui naît ; en se basant sur l'inconditionné *(asaṃskṛta)*, on se libère des conditionnés *(saṃskṛta)* ». Bien que le Dharma non-né *(anutpannadharma)* n'existe pas, il peut jouer le rôle d'une cause et condition *(hetupratyaya)*, et il en va de même pour l'inconditionné *(asaṃskṛta)*. Bien que le *nirmāṇa* soit vide, il peut lui aussi engendrer une pensée. Comme les neuf autres points de comparaison *(upamāna)*, magie *(māyā)*, mirage *(marīci)*, etc., il peut, bien qu'il n'existe pas, engendrer toutes espèces de pensées.

En outre, le *nirmāṇa* ne peut être rangé parmi les six causes *(hetu)* et les quatre conditions *(pratyaya)*[1]. Comme il ne leur est pas associé *(saṃprayukta)*, il est vide *(śūnya)*.

Enfin, les [choses] vides ne sont pas vides parce qu'elles sont invisibles *(anidarśana)*, mais parce qu'elles sont dépourvues d'acti-

k. 34, p. 736 b ; Mppś, T 1509, k. 31, p. 290 b) les rivières en question sont la Gaṅgā, la Sindhu, la Sītā et la Vakṣu.

C'est à cette dernière tradition, la tradition septentrionale, que le Mppś se rattache.

[1] Cf. Kośa, II, p. 245 (six *hetu*) ; II, p. 299 (quatre *pratyaya*).

vité *(kāritra)* vraie. C'est pourquoi les Dharma sont comparés à un *nirmāṇa*.

Question. — N'importe quel Dharma est aussi vide *(śūnya)* que les dix points de comparaisons [utilisés ici dans le sūtra]; pourquoi le sūtra se limite-t-il à ces dix comparaisons et ne donne-t-il pas en exemple les montagnes *(parvata)*, les fleuves *(nadī)*, les murs de pierre *(śailakuḍya)*, etc. ? **105 c**

Réponse. — Bien que tous les Dharma soient vides, il y a entre eux des différences *(viśeṣa)* : la vacuité est plus difficile à découvrir chez les uns que chez les autres. Ici le sūtra compare [des Dharma] dont la vacuité est difficile à découvrir [à d'autres Dharma : magie, mirage, etc.] dont la vacuité est facile à découvrir.

En outre, il y a deux sortes de Dharma : ceux qui sont l'objet d'un jugement erroné *(cittābhiniveśasthāna)* et ceux qui ne sont pas l'objet d'un jugement erroné *(cittānabhiniveśasthāna)*. On utilise ici les seconds pour comprendre les premiers.

Question. — Comment les dix points de comparaison ne sont-ils pas l'objet d'un jugement erroné ?

Réponse. — Parce que ces dix points [magie, mirage, etc.] ne durent pas longtemps *(acirasthitika)* et qu'ils naissent et périssent facilement. C'est pourquoi ils ne sont pas l'objet d'un jugement erroné.

De plus il y a des hommes qui savent que ces dix points déterminent des illusions auditives et visuelles, mais qui ignorent que les Dharma sont vides. C'est pourquoi le sūtra compare ici les Dharma [à ces dix points]. Si les hommes croyaient à la réalité des dix points de comparaison [utilisés par le sūtra], ils ne comprendraient pas les objections diverses [soulevées ici contre la réalité des Dharma] puisqu'ils tiendraient pour réels [la magie, le mirage, etc.]. Ces dix points de comparaisons ne remplissant pas leur rôle [dans l'argumentation], il faudrait recourir encore à d'autres démonstrations *(dharmaparyāya)*.

(20) ASAṄGAVAIŚĀRADYAPRATILABDHA.

Sūtra : Ils avaient obtenu les assurances sans obstacle *(asaṅgavaiśāradyapratilabdhaiḥ)*.

Śāstra : A l'endroit des divers agrégats *(skandha)*, éléments *(dhātu)*, bases de connaissance *(āyatana)*, causes et conditions

(hetupratyaya), leur pensée ne rencontre ni obstacle *(āvaraṇa)*, ni épuisement *(kṣaya)*, ni destruction *(nirodha)*. Ils ont donc des assurances sans obstacle *(asaṅgavaiśāradya)*.

Question. — Le sūtra disait plus haut (p. 353) qu'au milieu d'assemblées infinies, les Bodhisattva sont munis des assurances *(anantaparṣanmadhye vaiśāradyasamanvāgatāḥ)* ; pourquoi répète-t-il ici qu'ils ont des assurances sans obstacle ?

Réponse. — Plus haut il s'agissait de la cause *(hetu)* des *vaiśāradya*, ici il s'agit de leur effet *(phala)*. Dans les assemblées *(saṃgha)*, y compris celles des Bodhisattva, leur prédication *(dharmadeśanā)* est inépuisable *(akṣaya)*, leur enseignement *(upadeśa)*, irréductible *(anapakarṣa)* et leur pensée *(citta)*, imperturbable, car ils ont obtenu les assurances sans obstacle.

En outre, le sūtra disait plus haut qu'ils sont sans peur au milieu d'assemblées infinies, mais on ne savait pas en vertu de quelle force ils sont sans peur. C'est pourquoi on ajoute ici qu'ils sont sans peur parce qu'ils ont obtenu une force sans obstacle *(asaṅgabala)*.

Question. — Si les Bodhisattva possèdent [comme le Buddha] ces assurances sans obstacle, en quoi le Buddha en diffère-t-il ?

Réponse. — Nous avons dit plus haut que les Bodhisattva qui
106 a possèdent la force des assurances n'éprouvent aucune crainte à l'endroit d'aucun Dharma. Mais ce n'est pas là les assurances [supérieures] dont jouit le Buddha.

En outre, il y a deux sortes de Dharma sans obstacle *(asaṅgadharma)* : universels *(sarvaga, sarvabhūmika)* et non-universels *(asarvaga)*. Est non-universel, par exemple, celui qui n'éprouve aucune difficulté dans toute une série de traités *(śāstra)* pouvant aller de un jusqu'à cent mille traités, ou qui n'éprouve aucune crainte devant toute une série d'assemblées *(saṃgha)* pouvant aller de une jusqu'à cent mille assemblées. De même les Bodhisattva ne rencontrent pas d'obstacle dans leur propre sagesse *(prajñā)*, mais bien dans celle du Buddha. Ainsi, quand le Buddha eut lancé son bol à aumône *(pātra)*, les cinq cents Arhat et les Bodhisattva, Maitreya, etc., ne purent s'en saisir [1]. De même encore les Bodhi-

[1] Cf. Lalitavistara, p. 270 (tr. FOUCAUX, p. 232) : Quand le Bodhisattva eut mangé la soupe de lait au miel *(madhupāyasa)* que Sujātā lui avait offerte, sans se soucier du vase d'or *(suvarṇapātrī)*, il le jeta dans l'eau. Sāgara, roi des Nāga, le prit et se dirigea vers sa demeure. Cependant Indra ayant pris la figure d'un Garuḍa, la foudre au bec, chercha à prendre le vase d'or au roi des Nāga ; mais comme il ne pouvait y parvenir *(yadā hartuṃ na śaknoti sma)*, il le demanda avec

sattva ne rencontrent pas d'obstacle dans leur propre force *(bala)*, mais bien dans celle de la sagesse du Buddha. C'est en ce sens qu'on dit que les Bodhisattva possèdent des assurances sans obstacle *(asaṅgavaiśāradya)*.

(21) AVATĀRAKUŚALA.

Sūtra : Connaissant la marche *(gati)* de la pensée *(citta)* et de la conduite *(carita)* des êtres, ils étaient habiles à les sauver *(avatārakuśala)* par leur sagesse subtile *(sūkṣmajñāna)*.

Śāstra : Question. — Comment les Bodhisattva connaissent-ils la pensée et la conduite des êtres ?

Réponse. — Ils connaissent les pensées et toutes les actions des êtres ; ils sont comme la lumière du soleil qui brille partout ; ils savent où aboutiront les pensées et les actes des êtres et ils les renseignent à ce sujet en disant : « Les êtres ont deux sortes de marches *(gati)* : ou bien leur pensée est toujours à la recherche du plaisir *(sukha)*, ou bien leur sagesse parvient à discerner le bien du mal. Ne suivez pas vos penchants *(saṅgacitta)*, adressez-vous à la sagesse *(prajñā)*, redressez vos pensées. Depuis d'innombrables Kalpa vous accumulez des actes de valeur mêlée *(miśrakarman)* sans jamais vous lasser ; vous poursuivez uniquement les plaisirs du monde *(lokasukha)* sans comprendre qu'ils sont douloureux *(duḥkha)* ; vous ne voyez pas que le monde qui convoite le plaisir va au malheur et renaîtra dans les cinq destinées *(gati)*. Ce qui est fait par la pensée, qui pourrait le défaire ? Vous ressemblez à un éléphant enragé *(gandhahastin)* qui piétine, détruit, saccage et démolit sans se laisser diriger. Qui pourra vous dompter ? Si vous trouvez un dompteur habile, vous échapperez aux tourments du monde, vous comprendrez l'impureté des renaissances. L'entrave du malheur est comme un enfer *(niraya)*. Si on renaît ici-bas, c'est la vieillesse *(jarā)*, la maladie *(vyādhi)*, la mort *(maraṇa)*, la douleur *(duḥkha)*, la tristesse *(daurmanasya)* et toutes sortes

courtoisie sous sa propre figure et l'emporta dans le séjour des Trāyastriṃśa pour lui bâtir un Caitya et lui rendre hommage. — Cet « Envol du pātra » est représenté sur un médaillon de balustrade à Amarāvatī (voir un bon cliché dans RAA, XI, 1937, pl. XVI, 1, ou dans *Histoire universelle des Arts*, publiée sous la direction de L. RÉAU, Tome IV, *Arts musulmans et Extrême-Orient*, Paris, 1939, p. 142, fig. 103).

d'embarras ; si on renaît aux cieux *(svarga)*, c'est pour retomber après dans le triple monde *(traidhātuka)*. Il n'y a pas de paix. Pourquoi vous attacher ainsi aux plaisirs ? » Telles sont les divers reproches *(avadya)* que les Bodhisattva leur adressent, et ceci prouve qu'ils connaissent la pensée et la conduite des êtres.

Question. — Comment les sauvent-ils par leur sagesse subtile ? Et d'abord qu'est-ce que la sagesse subtile *(sūkṣmajñāna)* et qu'est-ce que la sagesse grossière *(sthūlajñāna)* ?

Réponse. — On nomme sagesse grossière une habileté purement mondaine *(laukikanaipuṇya)* ; on appelle sagesse subtile l'aumône *(dāna)*, la moralité *(śīla)* et la concentration *(samādhi)*.

En outre, le savoir du don *(dānajñāna)* est une sagesse grossière, le savoir de la moralité et de la concentration *(śīlasamādhijñāna)* est une sagesse subtile.

En outre, le savoir de la moralité et de la concentration *(śīla-samādhijñāna)* est une sagesse grossière, le savoir de l'extase *(dhyā-najñāna)* est une sagesse subtile.

En outre, le savoir de l'extase *(dhyānajñāna)* est une sagesse
106 b grossière, l'extase sans bien-être *(praśrabdhi)* est une sagesse subtile.

En outre, c'est une sagesse grossière que de saisir tous les caractères des Dharma *(dharmalakṣaṇa)*, mais c'est une sagesse subtile que de n'accepter ni rejeter aucun caractère des Dharma.

Enfin, détruire l'ignorance *(avidyā)* et les autres passions *(kleśa)*, et découvrir les caractères des Dharma, c'est une sagesse grossière ; mais pénétrer dans le Vrai caractère, incorruptible et impérissable comme l'or *(suvarṇa)*, indestructible et inaltérable comme le diamant *(vajra)*, insalissable et insaisissable comme l'espace *(ākāśa)*, c'est une sagesse subtile.

Telles sont les innombrables sagesses subtiles que les Bodhisattva ont obtenues et qu'ils enseignent aux êtres. Aussi le sūtra dit-il que, connaissant la marche de la pensée et de la conduite des êtres, les Bodhisattva sont habiles à les sauver par leur sagesse subtile.

CHAPITRE XII.

LA PENSÉE SANS OBSTACLE

Texte du sūtra commenté dans ce chapitre (cf. Pañcaviṃśati, p. 5 ; Śatasāhasrikā, p. 5) :

(22) *Apratihatacittair* (23) *adhimātrakṣāntisamanvāgatair* (24) *yāthātmyāvatāraṇakuśalaiḥ.*

Ces Bodhisattva avaient une pensée sans obstacle ; ils étaient doués d'une patience extrême, ils excellaient à sauver convenablement.

* * *

(22) APRATIHATACITTA.

Sūtra : Leur pensée était sans obstacle *(apratihatacitta)*.

Śāstra : Comment leur pensée est-elle sans obstacle ?

1. A l'égard de tous les hommes, ennemis *(vairin)*, parents *(bandhu)* ou indifférents, leur impartialité *(samacittatā)* est entière *(apratigha)*.

2. [Cette impartialité] s'étend aux êtres de tous les univers *(sarvalokadhātusattva)* : ils n'éprouvent aucune hostilité *(āghāta)* si on vient les tourmenter ; ils n'éprouvent aucune joie *(muditā)* si on les honore de toutes manières. Une stance dit :

> Ils n'ont pas d'attachement
> Pour le Buddha et les Bodhisattva ;
> Ils n'ont pas d'hostilité
> Contre les hérétiques et les mauvaises gens.

Cette pureté [de pensée] est nommée *apratihatacitta*.

3. Enfin, en ce qui concerne les Dharma, leur pensée est sans obstacle.

Question. — Mais ces Bodhisattva ne sont pas parvenus à l'état de Buddha et ne possèdent pas encore l'omniscience *(sarvajñāna)* ; comment leur pensée ne rencontre-t-elle aucun obstacle en ce qui concerne les Dharma ?

Réponse. — Ayant obtenu l'immense et pure sagesse *(apramāṇaviśuddhaprajñā)*, leur pensée est sans obstacle à l'endroit des Dharma.

Question. — Mais puisqu'ils ne sont pas parvenus à l'état de Buddha, ils ne peuvent pas posséder l'immense savoir *(apramāṇajñāna)* ; puisqu'ils gardent un reste de liens *(bandhana)*, ils ne peuvent posséder le pur savoir *(viśuddhajñāna)*.

Réponse. — Les Bodhisattva [dont il est question ici] ne sont pas des Bodhisattva de corps de chair *(māṃsakāya)*, liés aux actes et situés dans le triple monde *(traidhātuka)*. Tous [ceux qui sont ici] ont obtenu la souveraineté du Corps de la loi *(dharmakāyaiśvarya)* et dépassé la vieillesse *(jarā)*, la maladie *(vyādhi)* et la mort *(maraṇa)* ; par pitié pour les êtres, ils résident dans les univers *(lokadhātu)*, parcourent et ornent les champs de Buddha *(buddhakṣetra)* et convertissent les êtres. Ayant obtenu la souveraineté *(aiśvarya)*, ils veulent devenir Buddha et y parviennent [1].

Question. — Si les Bodhisattva du Corps de la loi *(dharmakāyabodhisattva)* ne diffèrent pas des Buddha, pourquoi sont-ils nommés Bodhisattva, pourquoi servent-ils le Buddha et écoutent-ils sa loi ? S'ils diffèrent des Buddha, comment possèdent-ils l'immense et pur savoir *(apramāṇaviśuddhajñāna)* [2] ?

[1] Le Mppś distingue deux sortes de Bodhisattva : le Bodhisattva de corps de chair *(māṃsakāya b.)* qui renaît en raison de ses actes, le Bodhisattva du Corps de la loi *(dharmakāya b.)* qui transcende l'existence ordinaire et existe en fonction du *dharmadhātu*. Le Bodhisattva abandonne son corps de chair et obtient un corps de *dharmadhātu* quand il entre dans le *samyaktvanyāma* et obtient la patience qui admet et comprend la non-naissance *(anutpattikadharmakṣānti)*. Cf. Mppś, k. 30, p. 278 a ; k. 30, p. 284 a ; k. 34, p. 309 b ; k. 38, p. 340 a. Ces passages ont été traduits et expliqués par L. DE LA VALLÉE POUSSIN dans Siddhi, p. 780-784.

[2] Sur l'étroite analogie des Buddha et des Bodhisattva, l'Hôbôgirin, *Bosatsu*, p. 140, a réuni un certain nombre de références dont plusieurs sont tirées du Mppś. D'une façon générale il faut dire que le grand Bodhisattva est « fait de Dharmadhâtu » *(dharmakāyaprabhāvita* : cf. Śikṣāsamuccaya, p. 159, citant le Tathāgataguhyasūtra), tandis que le Buddha est le « souverain du Dharmadhātu » *(dharmakāyavaśavartin* : cf. Laṅkāvatāra, p. 70.

Réponse. — Bien qu'ils aient obtenu le Corps de la loi *(dharmakāya)* et dépassé la vieillesse, la maladie et la mort, ils diffèrent légèrement du Buddha ; ils sont comme la lune du quatorzième jour *(caturdaśīcandra)* dont on se demande si elle est pleine *(pūrṇa)* ou non. Ainsi les Bodhisattva, bien qu'agissant en Buddha et prêchant la loi, ne sont pas encore vraiment devenus Buddha. Le Bud- **106 c**
dha lui est pareil à la lune du quinzième jour *(pañcadaśīcandra)* qui est pleine incontestablement [1].

En outre, il y a deux sortes d'immense pureté *(apramāṇaviśuddhi)*. La première est limitée, mais ceux qui ne peuvent pas la mesurer l'appellent immense ; c'est par exemple [le nombre] des gouttes d'eau dans la mer *(samudrabindu)* ou celui des grains de sable du Gange *(gaṅgānadīvālukā)* : les hommes, incapables de l'évaluer, le qualifient d'immense. Mais chez les Buddha et les Bodhisattva, il ne s'agit pas d'une immensité limitée : l'immense et pur savoir des Bodhisattva est illimité. Chez les dieux, les hommes, les Śrāvaka et les Pratyekabuddha, [le savoir] qui ne peut être mesuré est nommé immense savoir *(apramāṇajñāna)*, mais les Bodhisattva, au moment où ils trouvent le Chemin de la non-naissance *(anutpādamārga)*, tranchent les entraves *(saṃyojana)* et obtiennent le pur savoir *(viśuddhajñāna)*.

Question. — Si c'est à ce moment qu'ils tranchent les entraves, qu'auront-ils encore à trancher quand ils deviendront Buddha ?

Réponse. — La pureté *(viśuddhi)* est de deux sortes : 1. Au

[1] Cf. k. 29, p. 273 b (tr. LAV. dans Siddhi, p. 737) : « Si les Bodhisattva se font un corps de Buddha, enseignent le Dharma, sauvent les êtres, en quoi diffèrent-ils des Buddha ? Les Bodhisattva ont une grande force de magie, résident dans les dix Bhūmi, sont munis des Dharma de Buddha ; cependant ils restent dans le monde pour sauver les êtres ; ils n'entrent donc pas dans le Nirvāṇa et enseignent le Dharma aux hommes. Mais ils n'ont pas réellement un corps de Buddha. Ils délivrent les êtres, mais avec mesure, limite ; tandis que les êtres délivrés par le Buddha sont sans mesure, ils se font un corps de Buddha, mais ils ne remplissent pas les dix régions. Le corps du Buddha remplit d'innombrables univers et les êtres à convertir voient tous le corps du Buddha. Les Bodhisattva sont comme la lune du quatorzième jour : elle brille, mais pas autant que la lune du quinzième jour ».

Au k. 94, le Mppś reprendra encore cette comparaison : « Les Bodhisattva sont pareils à la lune du quatorzième jour qui ne soulève pas encore la marée ; les Buddha sont comme la lune du quinzième jour ».

Le Ratnakūṭa, cité dans Madh. avatāra, p. 5 (tr. LAV., Muséon, 1907, p. 255), compare les Bodhisattva à la nouvelle lune (*zla ba tshes pa*) et les Buddha à la pleine lune *(zla ba ña ba)*.

moment où ils deviennent Buddha, ils rejettent les liens *(bandhanāni samudghātayanti)* et obtiennent pleinement la véritable pureté ; 2. Au moment où ils rejettent le corps de chair *(māṃsakāya)* et acquièrent le Corps de la loi *(dharmakāya)*, ils brisent [simplement] les liens *(bandhanāni chinnanti)* : c'est là la pureté [inférieure]. Elle est pareille à une lampe *(dīpa)* qui chasse l'obscurité *(andhakāra)* et remplit son rôle, mais il y a une autre lampe plus puissante qui brille encore davantage. Il en est de même chez les Buddha et les Bodhisattva en ce qui concerne la coupure des entraves *(saṃyojanacchedana)* : [les entraves] qui sont brisées chez les Bodhisattva peuvent être qualifiées de « brisées », mais en regard de celles qui sont brisées chez les Buddha, elles n'ont pas complètement disparu. Voilà ce qu'on nomme l'immense et pur savoir *(apramāṇaviśuddhajñāna)* en vertu duquel les Bodhisattva ont sur tous les Dharma une pensée sans obstacle *(apratihatacitta)*.

(23) ADHIMĀTRAKṢĀNTISAMANVĀGATA.

Sūtra : Ils étaient doués d'une patience extrême *(adhimātrakṣāntisamanvāgataiḥ)*.

Śāstra : Question. — Il a déjà été question plus haut (p. 325) de la patience d'égalité *(samatākṣānti)* et de la patience envers les choses *(dharmakṣānti)* ; pourquoi le sūtra dit-il à nouveau que les Bodhisattva sont doués d'une patience extrême ?

Réponse. — On nomme patience extrême *(adhimātrakṣānti)* l'augmentation *(vṛddhi)* des deux patiences en question.

En outre, la patience d'égalité *(samatākṣānti)* peut tout supporter chez les êtres *(sattva)* ; la patience conforme à la loi *(dharmānulomikī kṣāntiḥ)* est la patience relative aux Dharma profonds *(gambhīradharma)* : l'augmentation *(vṛddhi)* de ces deux patiences réalise *(sākṣātkaroti)* la patience relative à la non-naissance *(anutpattikadharmakṣānti)* [1]. Durant sa dernière existence charnelle *(caramamāṃsabhava)*, le Bodhisattva contemple les Buddha des dix régions *(daśadigbuddha)* et leurs créations *(nirmāṇa)* : en face d'eux, il est assis dans l'espace. C'est ce qu'on nomme être « doué d'une patience extrême ». C'est comme dans le système des Śrāvaka

[1] Comparer les trois Kṣānti du Sukhāvatīvyūha, p. 55 (§ 32 in fine) : *ghoṣānugā-, anulomikī-* et *anutpattikadharmakṣānti*, ainsi que les *satyānulomāḥ kṣāntayaḥ* du Divya, p. 80.

où la progression *(vṛddhi)* de la Chaleur *(uṣmagata)* est nommée Tête *(mūrdhan)* et où la progression de la Tête est nommée Patience *(kṣānti)* : ce ne sont pas là des Dharma distincts, mais seulement [trois] degrés différents [d'une même chose] [1]. Ainsi en va-t-il de la patience d'égalité *(samatākṣānti)* et de la patience extrême *(adhimātrakṣānti)* [qui constituent différents degrés d'une même patience].

En outre, il y a deux sortes de patiences : la patience envers les êtres *(sattvakṣānti)* et la patience à l'endroit des Dharma *(dharmakṣānti)*. La patience envers les êtres est relative aux êtres : si des êtres aussi nombreux que les sables du Gange *(gaṅgānadīvālukopamasattva)* vous persécutent de toutes manières, on n'éprouve pas de haine *(dveṣa)* ; s'ils vous honorent *(arcayanti)*, et vous rendent hommage *(pūjayanti)* de toutes manières, on n'éprouve pas de joie *(muditā)*. De plus, on sait que les êtres n'ont pas de commencement *(agra)* ; s'ils ont un commencement, ils n'ont pas

[1] Allusion aux Quatre auxiliaires de l'intelligence *(nirvedhabhāgīya)* : Chaleur *(uṣmagata)*, Têtes *(mūrdhānaḥ)*, Patience *(kṣānti)* et Dharma suprême *(laukikāgradharma)*.

Bien que l'expression *nirvedhabhāgīya* (par opposition à *hīnabhāgīya)* se rencontre dans les écrits canoniques (cf. Dīgha, III, p. 251, 277 ; Saṃyutta, V, p. 345 ; Aṅguttara, III, p. 427 ; Vibhaṅga, p. 330), la théorie des Quatre auxiliaires de l'intelligence apparaît seulement dans la scolastique du Petit Véhicule (cf. Divyāvadāna p. 80 ; Kośa, VI, p. 169). Il s'agit de quatre racines de bien *(kuśalamūla)* à pratiquer au cours du Chemin préparatoire *(prayogamārga)* précédant immédiatement le Chemin de la vision de vérités *(darśanamārga)*. Cf. Kośa, V, p. IV ; OBERMILLER, *Doctrine of P. P.*, p. 20.

Les quatre *nirvedhabhāgīya* ont été adoptés par les docteurs du Grand Véhicule et font partie du Chemin des Bodhisattva ; ils doivent être pratiqués durant le Stade d'action dans la foi *(adhimukticaryābhūmi)*, chemin préparatoire *(prayogamārga)* à l'entrée dans les Bhūmi (cf. OBERMILLER, *o. c.*, p. 34-37). Dans la scolastique du Grand Véhicule, les quatre *nirvedhabhāgīya* correspondent à quatre concentrations *(samādhi)* : l'acquisition d'éclat *(ālokalabdha)*, l'accroissement d'éclat *(ālokavṛddhi)*, la pénétration d'une partie de la vérité *(tattvaikadeśānupraveśa)*, la concentration précédant immédiatement le Chemin de la vision *(ānantaryasamādhi)*. De plus, dans l'école des Vijñānavādin, ces *nirvedhabhāgīya* et ces *samādhi* sont mis en rapport avec un quadruple savoir : *paryeṣaṇā* inférieure, *paryeṣaṇā* supérieure, *yathābhūtaparijñāna* inférieur, *yathābhūtaparijñāna* supérieur.

Voici quelques références : Dans la littérature des Prajñā : Abhisamaya, p. 5 (stance 26), p. 27 (stances 1-4) ; Āloka, p. 36, 63, 663 (cf. OBERMILLER, *Analysis*, p. 8-9, 63). — Dans la litt. madhyamaka : Madh. vṛtti, p. 362 n. ; Bodhicaryāvatāra, IX, v. 41 ; Pañjikā, p. 426. — Dans la littérature yogācāra : Sūtrālaṃkāra (éd. Lévi), VI, v. 9 ; XIV, v. 23-26 ; Abhidharmasamuccayavyākhyā, T 1606, k. 8, p. 734 c ; Uttaratantra, p. 86 ; Madhyāntavibhaṅga, p. 27 ; Saṃgraha, p. 161, 169-170, 28* ; Siddhi, p. 575-584, 602-603.

de causes et conditions *(hetupratyaya)* ; s'ils ont des causes et conditions, ils n'ont pas de commencement ; s'ils n'ont pas de commencement, ils n'ont pas de fin non plus. Pourquoi ? Parce que le commencement et la fin sont interdépendants *(anyonyāpekṣa)*. S'ils n'ont pas de commencement ni de fin, ils n'ont pas non plus de milieu *(madhya)* [1]. Quand on voit les choses ainsi, on ne tombe pas dans
107 a les deux vues extrêmes *(antadvaya)* de l'éternalisme *(śāśvata)* et de l'anéantissement *(uccheda)* ; c'est par la voie de la Sécurité *(yogakṣema)* que l'on considère les êtres sans produire de vue fausse *(mithyādṛṣṭi)*. C'est ce qu'on nomme la patience envers les êtres *(sattvakṣānti)*.

La patience relative aux Dharma *(dharmakṣānti)*, c'est la pensée sans obstacle *(apratihatacitta)* relativement aux Dharma profonds *(gambhīradharma)*.

Question. — Qu'est-ce que les Dharma profonds ?

Réponse. — Voyez ci-dessus (p. 337) l'exposé relatif à la *gambhīradharmakṣānti*. Par *gambhīradharma* on entend encore ce qui suit : Dans le Pratītyasamutpāda à douze membres, il y a production de fruit en succession ; le fruit *(phala)* n'est pas présent dans la cause *(hetu)*, mais il n'en est pas non plus absent ; c'est de cet état intermédiaire qu'il surgit. Ceci est nommé *gambhīradharma*.

En outre, quand on a pénétré les trois portes de la délivrance *(vimokṣamukha)*, à savoir la Vacuité *(śūnyatā)*, le Sans-caractères *(ānimitta)* et la Non-prise en considération *(apraṇihita)*, on trouve le bonheur éternel du Nirvāṇa. Ceci encore est un *gambhīradharma*.

Enfin, c'est encore un *gambhīradharma* que de considérer les Dharma comme n'étant ni vides *(śūnya)* ni non-vides *(aśūnya)* ni munis de marques *(sanimitta)* ni exempts de marques *(animitta)*, ni actifs *(sakriya)* ni inactifs *(akriya)* et, en les considérant ainsi, de ne pas y attacher sa pensée. Des stances disent :

> Les Dharma issus des causes et conditions
> Sont nommés vides de caractère *(śūnyalakṣaṇa)*,
> Sont qualifiés de conventionnels *(prajñaptisat)*,
> Sont appelés le Chemin du milieu *(madhyamā pratipad)*.

[1] Encore une paraphrase d'une Madh. Kārikā, XI, 2, p. 220-221 :

naivāgraṃ nāvaraṃ yasya tasya madhyaṃ kuto bhavet |
tasmān nātropapadyante pūrvāparasahakramāḥ ||

« Ce qui n'a ni commencement ni fin, comment aurait-il un milieu ? Par conséquent il n'y a pas là de succession comportant un terme initial et un terme final. »

Si les Dharma existaient réellement,
Ils ne retourneraient pas au néant.
Ne plus être après avoir été *(bhūtvā abhāva)*,
C'est ce qu'on nomme anéantissement *(uccheda)*.

Quand il n'y a ni éternité *(śāśvata)* ni anéantissement *(uccheda)*
Ni existence ni non-existence,
La base de la pensée et de la connaissance disparaît
Et les discours sont épuisés.

En face de ces *gambhīradharma*, l'esprit des Bodhisattva n'éprouve ni difficulté *(āvaraṇa)*, ni répugnance *(vipratisāra)*, ni échec. C'est pourquoi ils sont munis d'une patience extrême *(adhimātrakṣāntisamanvāgata)*.

(24) Yāthātmyāvatāraṇakuśala.

Sūtra : Ils excellaient à sauver convenablement *(yāthātmyāvatāraṇakuśalaiḥ)*.

Śāstra : Les systèmes des hérétiques *(tīrthikadharma)*, tout en sauvant les êtres, ne les sauvent pas convenablement, car il y reste toutes espèces de vues fausses *(mithyādṛṣṭi)* et d'entraves *(saṃyojana)*. — Les deux Véhicules [celui des Śrāvaka et des Pratyekabuddha], tout en possédant des moyens de salut, ne sauvent pas comme il faudrait *(yathāyogam)*, car leurs adeptes n'étant pas omniscients *(survajña)* ne disposent que d'artifices salvifiques *(upāyacitta)* assez rudimentaires. Il n'y a que les Bodhisattva qui puissent sauver convenablement.

[Il y a une bonne et une mauvaise façon de sauver les êtres, comme il y a une bonne et une mauvaise façon de faire traverser un fleuve ou de guérir une maladie]. Ainsi, pour passer quelqu'un à l'autre bord, le maître passeur *(taraṇācārya)* peut employer un radeau de paille de pêcheur *(kaivartatṛṇakola)* ou un grand vaisseau *(nau-)* ; entre ces deux modes de passage, il y a des différences notables. De même [les Śrāvaka et les Pratyekabuddha mènent les êtres à l'autre rive du salut, en utilisant le radeau de paille du Petit Véhicule, tandis que les Bodhisattva les transportent sur le vaisseau du Grand Véhicule]. Ou encore, pour guérir les maladies *(vyādhi)*, il y a divers remèdes tels que herbes médicinales *(oṣadhi)* ou cautérisations à l'aiguille ; mais il y a encore une herbe

plus merveilleuse nommée *Sou t'o chan t'o* (Śuddhaśāntā ?) qu'il suffit que le malade regarde pour que tous ses maux soient guéris. Bien que les remèdes soient semblables, leur qualité diffère. Il en va de même pour les Śrāvaka et les Bodhisattva dans leurs méthodes pour convertir les êtres : ascèse *(tapas)*, *dhūtāṅga*, pratique des trois nuits *(prathama-madhyama-paścima-yāma)*, énergie *(vīrya-citta)* et extase *(dhyāna)*. Selon la doctrine des Śrāvaka, on trouve le Chemin en considérant la douleur *(duḥkha)* ; selon la doctrine des Bodhisattva, la pensée trouve la pureté *(viśuddhi)* en considérant les Dharma comme exempts de lien *(bandhana)* et exempts de délivrance *(mokṣa)*. Comparer le *Wen chou che li pen yuan* (Mañjuśryavadāna) :

« Mañjuśrī dit au Buddha : Bhagavat, autrefois dans les temps
107 b reculés *(bhūtapūrvam atīte 'dhvani)* — il y a de cela d'innombrables périodes incalculables — il y avait un Buddha nommé *Che tseu yin wang* (Siṃhanādarāja). La durée de vie du Buddha et des êtres était de cent mille *koṭinayuta* d'années ; le Buddha sauvait les êtres par les trois Véhicules *(yānatraya)* ; le pays s'appelait *Ts'ien kouang ming* (Sahasrāloka). Dans ce pays, les arbres *(vṛkṣa)* étaient faits des sept joyaux *(saptaratna)* et émettaient les sons de la loi immense et pure *(apramāṇaviśuddhadharmasvara)* : les sons de la Vacuité *(śūnyatā)*, du Sans-caractères *(ānimitta)*, de la Non-prise en considération *(apraṇihita)*, de la Non-naissance *(anutpāda)*, de la Non-destruction *(anirodha)* et du Néant *(ākiṃcanya)*. Les êtres qui les entendaient voyaient leur esprit s'ouvrir et trouvaient le Chemin. Lorsque le Buddha Siṃhanādarāja prêcha la loi à une première assemblée, 99 *koṭi* d'êtres humains atteignirent l'état d'Arhat. Il en fut de même pour l'assemblée des Bodhisattva : tous ces Bodhisattva possédaient l'acquiescement à la doctrine de la non-naissance *(anutpattikadharmakṣānti)*, ils pénétraient toutes sortes de textes religieux *(dharmaparyāya)*, ils voyaient d'innombrables Buddha qu'ils servaient *(arcana)* et honoraient *(pūjā)*, ils pouvaient sauver des êtres innombrables et incalculables, ils possédaient d'innombrables Dhāraṇīmukha, ils disposaient d'innombrables Samādhi de tout genre ; dès la première production de pensée *(prathamacittotpāda)*, ils avaient franchi la porte du Chemin. Il serait impossible de citer et de dénombrer tous ces Bodhisattva et on n'en finirait pas à décrire les beautés *(alaṃkāra)* de ce champ de Buddha *(buddhakṣetra)*. Enfin, lorsque

le Buddha les eut tous convertis, il entra dans le Nirvāṇa-sans-reste *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)* ; sa loi dura encore 60.000 ans puis les arbres cessèrent d'émettre les sons de la loi *(dharmasvara)*.

« Il y eut alors deux Bodhisattva bhikṣu, nommés respectivement *Hi ken* (Prasannendriya) et *Cheng yi* (Agramati). Le maître de la loi Prasannendriya, d'allures simples et sincères, n'avait pas renoncé aux choses du monde *(lokadharma)* et ne discernait pas le bien du mal. Ses disciples étaient intelligents *(medhāvin)*, aimaient la loi et entendaient admirablement le sens profond *(gambhīrārtha)*. Leur maître ne leur recommandait pas la modération dans les désirs *(alpecchāsaṃtuṣṭi)*, ni l'observation des défenses *(śīlacaryā)*, ni la pratique des Dhūta. Il leur parlait seulement du Vrai caractère *(satyalakṣaṇa)* des Dharma qui est pur *(viśuddha)* ; il leur disait : « Les Dharma sont caractérisés par l'amour *(rāga)*, la haine *(dveṣa)* et la sottise *(moha)*, mais tous ces caractères *(lakṣaṇa)* se ramènent au Vrai caractère *(satyalakṣaṇa)* des Dharma qui est exempt d'obstacle *(apratihata)* » : c'est par ces artifices salvifiques *(upāya)* qu'il endoctrinait ses disciples et les introduisait dans le savoir du caractère unique *(ekalakṣaṇajñāna)*. Aussi ses disciples n'éprouvaient-ils pour les hommes ni hostilité *(pratigha)* ni affection *(anunaya)* et, comme leur cœur était impassible, ils avaient obtenu la patience envers les êtres *(sattvakṣānti)* ; doués de patience envers les êtres, ils avaient acquis la patience relative aux Dharma *(dharmakṣānti)*. En face de la vraie loi, ils restaient immobiles *(acala)* comme une montagne.

« Le maître de la loi Agramati, attaché à la pureté des défenses *(śīlaviśuddhi)*, pratiquait les douze Dhūta, avait acquis les quatre extases *(dhyāna)* et les recueillements immatériels *(ārūpyasamāpatti)*. Ses disciples, de facultés faibles *(mṛdvindriya)*, s'attachaient surtout à distinguer [les pratiques] pures *(śuddha)* des pratiques impures *(aśuddha)* : leur pensée était toujours agitée [de scrupules].

« Agramati se rendit à différentes reprises au village *(grāma)*, chez les disciples de Prasannendriya et là, assis sur un siège, célébrait les défenses *(śīla)*, la modération dans les désirs *(alpecchāsaṃtuṣṭi)*, l'exercice des Dhūta, la pratique de la solitude *(araṇya)* et de l'extase *(dhyāna)*. Il critiquait leur maître Prasannendriya, et leur disait : « Cet homme qui prêche la loi et enseigne les hommes, les introduit dans des vues fausses *(mithyādṛṣṭi)*. Il dit que l'amour *(rāga)*, la haine *(dveṣa)* et la sottise *(moha)* ne font pas obstacle

(pratigha), que les hommes de pratique mêlée *(miśracaryā)* ne sont pas vraiment purs ». Les disciples de Prasannendriya qui étaient de facultés aiguisées *(tīkṣṇendriya)* et possédaient la patience relative aux Dharma *(dharmakṣānti)* demandèrent à Agramati :

— Vénérable, quels sont les caractères *(lakṣaṇa)* de l'amour *(rāga)* ?

— L'amour a pour caractère la passion *(kleśalakṣaṇa)*.

— Cette passion de l'amour est-elle à l'intérieur *(adhyātmam)* ou à l'extérieur *(bahirdhā)* ?

— Cette passion de l'amour n'est ni à l'intérieur ni à l'extérieur. Si elle était à l'intérieur, elle ne dépendrait pas des causes-et-conditions *(hetupratyaya)* pour prendre naissance ; si elle était à l'extérieur, elle ne serait rien pour le Moi *(ātman)* et ne pourrait pas le torturer.

Les gens lui rétorquèrent alors :

— Si l'amour ne se trouve ni à l'intérieur *(adhyātmam)* ni à l'extérieur *(bahirdhā)*, ni dans les [quatre] régions : à l'Est *(pūrvasyāṃ diśi)*, au Sud *(dakṣiṇasyāṃ diśi)*, à l'Ouest *(paścimāyāṃ diśi)* et au Nord *(uttarasyāṃ diśi)*, ni dans les quatre régions intermédiaires *(vidikṣu)*, ni au zénith *(upariṣṭād diśi)* ou au nadir *(adhastād diśi)*, on aura beau chercher partout son vrai caractère, on ne le trouvera jamais. Ce Dharma ne naît pas *(notpadyate)* et ne périt pas *(na nirudhyate)* et, puisqu'il est privé des caractères de naissance et de destruction *(utpādanirodhalakṣaṇa)*, il est vide *(śūnya)* et inexistant *(akiṃcana)*. Comment pourrait-il tourmenter [l'Ātman] ?

« Agramati, entendant ces paroles, à son vif déplaisir, ne put rien répondre. Il se leva de son siège en disant : « [Votre maître] Prasannendriya trompe beaucoup d'êtres et s'attache *(abhiniviśate)* à des voies fausses *(mithyāmārga)* ». Ce bodhisattva Agramati ne connaissait pas la *ghoṣapraveśadhāraṇī* ; il se réjouissait quand il entendait une parole du Buddha, et s'irritait quand il entendait une parole d'hérétique *(tīrthika)* ; il se désolait quand il entendait parler des trois choses mauvaises *(akuśala)*, et se félicitait quand il entendait parler des trois choses bonnes *(kuśala)* ; il détestait entendre parler du Saṃsāra et aimait entendre parler du Nirvāṇa. Quittant la demeure des Vaiśya, il retourna dans la forêt et rentra dans son couvent *(vihāra)*. Il déclara à ses Bhikṣu : « Vous saurez

que le Bodhisattva Prasannendriya est un imposteur qui entraîne les hommes au mal. Pourquoi ? Il prétend que les caractères d'amour, de haine et de sottise *(rāgadveṣamohalakṣaṇa)*, ainsi que tous les autres Dharma, ne font pas obstacle ».

« Alors le bodhisattva Prasannendriya eut cette réflexion : « Cet Agramati si violent, est couvert de fautes et tombera dans de grands péchés *(mahāpatti)*. Je vais lui enseigner le Dharma profond *(gambhīradharma)*. Même s'il ne peut le saisir aujourd'hui, cet enseignement lui vaudra plus tard l'état de Buddha ». Alors Prasannendriya, ayant réuni le Saṃgha, dit ces stances :

Le *rāga*, c'est le Chemin,
Le *dveṣa* et le *moha*, c'est aussi le Chemin.
Dans ces trois choses sont renfermés
D'innombrables états de Buddha

Quiconque fait une distinction
Entre *rāga-dveṣa-moha* et Chemin,
S'écarte aussi loin du Buddha
Que le ciel de la terre.

Chemin et *rāga-dveṣa-moha*
Sont une seule et même chose.
L'homme qui écoute ses craintes
S'écarte très loin de l'état de Buddha.

Le *rāga* ne naît pas, ne périt pas,
Il est incapable de provoquer des inquiétudes ;
Mais si l'homme croit à l'Ātman,
Le *rāga* le mènera à de mauvaises destinées.

Distinguer l'existence *(bhava)* de la non-existence *(abhava)*,
C'est ne pas s'en libérer.
Reconnaître leur identité foncière, **108 a**
C'est gagner la victoire et réaliser l'état de Buddha.

« Prasannendriya dit encore soixante-dix autres stances de ce genre et, dès cet instant, 30.000 Devaputra trouvèrent l'acquiescement à la doctrine de la non-production *(anutpattikadharmakṣānti)* ; 18.000 Śrāvaka, se détachant de tous les Dharma, trouvèrent la délivrance *(vimokṣa)*. Le bodhisattva Agramati tomba en enfer

(niraya) où il souffrit des tourments durant 10.000.000 *koṭi* d'années ; puis il reprit naissance parmi les hommes où il fut en butte aux critiques pendant 740.000 existences. Durant d'innombrables Kalpa, il n'entendit jamais prononcer le nom de Buddha, mais comme son péché allait s'atténuant, il entendit prêcher la loi bouddhique. Devenu religieux *(pravrajita)* en quête du Chemin, il renonça aux défenses *(śīla)* et ainsi, durant 603.000 existences, il négligea toujours les défenses. Enfin, durant d'innombrables existences, il fut Śramaṇa ; mais bien qu'il ne négligeât plus les défenses, ses facultés *(indriya)* demeuraient fermées *(āvṛta)*. — Quant au bodhisattva Prasannendriya, il est Buddha dans l'actuelle région de l'Est *(pūrvasyāṃ diśi)*, par delà 100.000 *koṭi* de champs de Buddha *(buddhakṣetra)* : sa terre est nommée *Pao yen* (Ratnavyūha) et lui-même a pour nom *Kouang yu je ming wang* (Sūryālokasamatikrāntarāja).

« [Continuant ce récit], Mañjuśrī dit encore au Buddha : « En ce temps-là, le bhikṣu Agramati, c'était moi ; je sais que j'eus à subir alors ces immenses douleurs ». Mañjuśrī dit encore : « Ceux qui cherchent le Chemin du triple Véhicule *(yānatrayamārga)* et ne veulent pas subir de telles souffrances, ne doivent pas rejeter le [vrai] caractère des Dharma, ni s'abandonner à la haine *(dveṣa)* ».

« Le Buddha lui demanda alors : « Lorsque tu entendis les stances [de Prasannendriya], quel bien en retiras-tu ? » Mañjuśrī répondit : « Lorsque j'entendis ces stances, j'arrivai au terme de mes douleurs. D'existences en existences, j'eus des facultés vives *(tīkṣṇendriya)* et de la sagesse *(prajñā)*, je pus découvrir le Dharma profond *(gambhīradharma)* et j'excellai à prêcher le sens profond *(gambhīrārtha)* ; j'étais le premier de tous les Bodhisattva ».

Ainsi donc « être habile à prêcher le [vrai] caractère des Dharma », c'est « exceller à sauver convenablement *(yāthātmyāvatāraṇakuśala)* ».

CHAPITRE XIII.

LES CHAMPS DE BUDDHA

Texte du sūtra commenté dans ce chapitre (comparer Pañcaviṃśati, p. 5 ; Śatasāhasrikā, p. 5-7) : (25) *Apramāṇabuddhakṣetrapraṇidhānaparigṛhītair* (26) *apramāṇabuddhakṣetrabuddhānusmṛtisamādhisatatasamitābhimukhībhūtair* (27) *aparamitabuddhādhyeṣaṇakuśalair* (28) *nānādṛṣṭiparyavasthānakleśapraśamanakuśalaiḥ* (29) *samādhiśatasahasrābhinirhāravikrīḍanakuśalair evaṃvidhaiś cāpramāṇair guṇaiḥ samanvāgataiḥ. Tadyathā Bhadrapālena ca bodhisattvena mahāsattvena Ratnākareṇa ca Sārthavāhena ca Naradattena ca Śubhaguptena ca Varuṇadattena ca Indradattena ca Uttaramatinā ca Viśeṣamatinā ca Vardhamānamatinā ca Amoghadarśinā ca Susaṃprasthitena ca Suvikrāntavikramiṇā ca Nityodyuktena ca Anikṣiptadhureṇa ca Sūryagarbheṇa ca Anupamacintinā ca Avalokiteśvareṇa ca Mañjuśriyā ca Ratnamudrāhastena ca Nityotkṣiptahastena ca Maitreyeṇa ca bodhisattvena mahāsattvena, evaṃpramukhair anekabodhisattvakoṭiniyutaśatasahasraiḥ sārdhaṃ sarvair ekajātipratibaddhair bhūyastvena kumārabhūtaiḥ.*

Ces Bodhisattva s'emparaient par leurs souhaits d'un nombre infini de champs de Buddha ; ils se tournaient toujours vers la concentration commémorant les Buddha des innombrables champs de Buddha ; ils excellaient à inviter d'innombrables Buddha ; ils excellaient à détruire les diverses vues fausses, enveloppements et passions, et étaient munis d'innombrables qualités de ce genre. [Le Buddha était donc accompagné] des bodhisattva mahāsattva Bhadrapāla, etc. (voir l'énumération dans le texte) à la tête d'innombrables centaines de milliers de *koṭinayuta* de Bodhisattva qui tous étaient en Expectative de succession et devaient encore accéder à l'état de Buddha.

* * *

(25) BUDDHAKṢETRAPRAṆIDHĀNAPARIGṚHĪTA)

Sūtra : Par leurs souhaits, ils s'emparaient d'un nombre infini de champs de Buddha *(apramāṇabuddhakṣetrapraṇidhānaparigṛhītaiḥ)*.

Śāstra : Ces Bodhisattva, voyant les merveilles infinies *(apramāṇavyūha)* des champs de Buddha *(buddhakṣetra)* [1], formaient toutes espèces de souhaits *(praṇidhāna)* :

108 b Il y a un champ de Buddha exempt de toute douleur *(duḥkha)* et où il n'est même pas question du triple mal *(pāpatraya)*. Le Bodhisattva qui l'a vu forme le souhait suivant : « Lorsque je serai Buddha, que mon champ soit ainsi exempt de toute douleur et qu'il n'y soit même pas question du triple mal ».

Il y a un champ de Buddha orné des sept joyaux *(saptaratnālamkṛta)* et toujours baigné d'une lumière pure *(viśuddhaprabhā)*, bien qu'il ne possède ni soleil *(sūrya)* ni lune *(candramas)*. [Le Bodhisattva qui l'a vu] forme le souhait suivant : « Lorsque je serai Buddha, que mon champ soit ainsi toujours baigné d'une lumière pure ».

Il y a un champ de Buddha où tous les êtres pratiquent les dix bonnes actions *(daśakuśala)* et possèdent une grande sagesse *(mahāprajñā)*, où les habits, les couvertures et la nourriture s'offrent à volonté. [Le Bodhisattva qui l'a vu] forme le souhait suivant : « Lorsque je serai Buddha, que les êtres trouvent ainsi dans mon champ des habits, des couvertures et de la nourriture à volonté ».

Il y a un champ de Buddha où de purs Bodhisattva ont l'aspect physique du Buddha avec ses trente marques *(lakṣaṇa)* et son éclat brillant, où il n'est même pas question de Śrāvaka ou de Pratyekabuddha et où les femmes *(strī)* manquent totalement ; tous ses habitants y suivent le profond et merveilleux Chemin des Buddha, parcourent les dix régions et convertissent tous les êtres. [Le Bodhisattva qui l'a vu] forme le souhait suivant : « Lorsque je serai Buddha, que les êtres de mon champ soient aussi de ce genre ».

C'est ainsi que les Bodhisattva souhaitent et obtiennent tous les genres de merveilles *(nānāvidhavyūha)* des innombrables champs de Buddha, et c'est pourquoi le sūtra dit qu'ils s'emparent par leurs

[1] Voir sur ces Champs de Buddha l'article *Butsudo* dans Hôbôgirin, p. 198-203.

souhaits d'un nombre infini de champs de Buddha *(apramāṇabuddhakṣetrapraṇidhānaparigṛhīta)*.

Question. — Mais, en vertu de la pureté de leur conduite et de leurs actions *(caritakarmaviśuddhi)*, les Bodhisattva obtiennent automatiquement de belles récompenses *(śubhavipāka)*. Pourquoi devraient-ils les souhaiter d'abord pour les obtenir ensuite ? Un cultivateur qui dispose de céréales, peut-il encore en souhaiter ?

Réponse. — Sans le souhait *(praṇidhāna)*, le mérite *(puṇya)* est inefficace. La formation du souhait *(praṇidhānaprasthāna)* est le guide qui mène au résultat. De même la fonte du métal réclame un maître, le métal brut étant [par lui-même] informe *(aniyata)*. Ainsi il a été dit par le Buddha : « Certains hommes cultivent *(bhāvayanti)* le mérite restreint de l'aumône *(dāna)*, ou de la moralité *(śīla)*, mais ignorent la loi du mérite ; apprenant qu'il y a parmi les hommes des gens riches et heureux, ils y songent toujours et ne cessent de souhaiter un [pareil] bonheur : à la fin de leur vie, ils renaîtront parmi les gens riches et heureux. D'autres cultivent le mérite restreint de l'aumône, ou de la moralité, mais ignorent la loi du mérite ; entendant parler de l'existence des dieux Cāturmahārājika, Trāyastriṃśa, Yāma, Tuṣita, Nirmāṇarati et Paranirmitavaśavartin, ils ne cessent de souhaiter un bonheur [pareil] : à la fin de leur vie, ils renaîtront chez ces dieux-là. Ce bonheur sera le résultat de leur souhait » [1]. De même c'est en souhaitant des uni-

[1] Résumé d'un sūtra relatif aux *dānūpapattiyo* « renaissances dues à la pratique du don », que l'on trouvera dans Aṅguttara, IV, p. 239-241 (tr. WOODWARD, *Gradual Sayings*, IV, p. 163-164) :

Aṭṭh'imā bhikkhave dānūpapattiyo. Katamā aṭṭha ?

Idha bhikkhave ekacco dānaṃ deti samaṇassa vā brāhmaṇassa vā annaṃ pānaṃ vatthaṃ yānaṃ mālāgandhavilepanaṃ seyyāvasathapadīpeyyaṃ. So yaṃ deti taṃ paccāsiṃsati. So passati khattiyamahāsāle vā brāhmaṇamahāsāle vā gahapatimahāsāle vā pañcahi kāmaguṇehi samappite samaṅgibhūte paricārayamāne. Tassa evaṃ hoti « aho vatāhaṃ kāyassa bhedā parammaraṇā khattiyamahāsālānaṃ vā brāhmaṇamahāsālānaṃ vā gahapatimahāsālānaṃ vā sahavyataṃ upapajjeyyan » ti. So taṃ cittaṃ dahati taṃ cittaṃ adhiṭṭhāti taṃ cittaṃ bhāveti. Tassa taṃ cittaṃ hīne 'dhimuttaṃ uttariṃ abhāvitaṃ kāyassa bhedā parammaraṇā khattiyamahāsālānaṃ vā brāhmaṇamahāsālānaṃ vā gahapatimahāsālānaṃ vā sahavyataṃ upapajjati. Tañ ca kho sīlavato vadāmi, no dussīlassa. Ijjhati bhikkhave sīlavato cetopaṇidhi visuddhattā. ... Idha pana bhikkhave ekacco dānaṃ deti samaṇassa vā brāhmaṇassa vā annaṃ pānaṃ vatthaṃ yānaṃ mālāgandhavilepanaṃ seyyāvasathapadīpeyyaṃ. So yaṃ deti taṃ paccāsiṃsati. Tassa sutaṃ hoti « Cātummahārājikā devā ... Tāvatiṃsā devā ... Yāmā devā ... Tusitā devā ... Nimmānaratī devā ... Paranimmitavasavattī devā ... Brahmakāyikā devā dīghāyukā vaṇṇavanto sukhabahulā ti. Tassa evaṃ hoti « aho vatāhaṃ kāyassa bhedā parammaraṇā Cātummahārājikānaṃ devānaṃ ...

vers purs *(viśuddhalokadhātu)* que les Bodhisattva en obtiendront plus tard. C'est donc grâce à leurs souhaits *(praṇidhāna)* qu'ils remportent des fruits supérieurs *(agraphala)*.

En outre, l'ornementation des champs de Buddha *(buddhakṣetrālaṃkāra)* est une chose importante. A lui seul, l'exercice des qualités *(guṇa)* du Bodhisattva serait incapable de la réaliser ; c'est pourquoi il faut encore la force des souhaits. Ainsi un bœuf *(go-)* a bien la force de tirer un char *(ratha)* mais, pour arriver à destination, il faut encore un conducteur *(nāyaka)*. Il en va
108 c de même pour les souhaits relatifs aux univers purs : le mérite *(puṇya)* est comparable au bœuf, et le souhait au conducteur.

Question. — [A vous en croire], on ne gagnerait pas de mérite si on ne formait pas de souhait.

Réponse. — Si ! on gagnerait des mérites, mais ce ne serait pas comme quand le souhait s'y ajoute. Le souhait est un auxiliaire *(upakāra)* du mérite. Si on pense sans cesse au but, le mérite s'accroît *(vardhate)*.

Question. — Si le souhait entraînait la rétribution, les hommes qui commettent les dix péchés [1], mais ne souhaitent pas l'enfer *(niraya)*, n'auraient pas non plus à subir l'enfer en punition [de leurs fautes].

Réponse. — Bien que péché *(āpatti)* et mérite *(puṇya)* soient nécessairement rétribués *(niyatavipāka)*, ceux-là seuls qui forment des souhaits *(praṇidhāna)* cultivent *(bhāvayanti)* le mérite : munis de la force des souhaits, ils obtiennent un *grand* fruit de rétribution *(vipākaphala)*. Comme on l'a dit plus haut, le péché *(āpatti)* a pour rétribution la douleur *(duḥkha)* ; mais tous les êtres [qui le commettent] souhaitent trouver du bonheur ; personne ne souhaite la douleur, ni l'enfer *(niraya)*. C'est pourquoi, si le mérite trouve une récompense illimitée *(apramāṇavipāka)*, le péché n'a qu'un châtiment limité. D'après certains même, le très grand pécheur,

Brahmakāyikānaṃ devānaṃ sahavyataṃ upapajjeyyan »ti. So taṃ cittaṃ dahati taṃ cittaṃ adhiṭṭhāti taṃ cittaṃ bhāveti. Tassa taṃ cittaṃ hīne 'dhimuttaṃ uttariṃ abhāvitaṃ kāyassa bhedā parammaraṇā Cātummahārājikānaṃ devānaṃ ... Brahmakāyikānaṃ devānaṃ sahavyataṃ upapajjati. Tañ ca kho sīlavato vadāmi, no dussīlassa. Ijjhati bhikkhave sīlavato cetopaṇidhi visuddhattā ... vītarāgattā.

Imā kho bhikkhave aṭṭha dānūpapattiyo ti.

[1] C'est-à-dire les dix mauvais Chemins de l'acte *(daśākuśalakarmapatha)* : meurtre *(prāṇātipāta)*, etc.

tombé dans l'enfer Avīci, subira son châtiment durant un Kalpa [1], tandis que l'homme très méritant, résidant dans la sphère de la Non-conscience-non-inconscience *(naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)*, jouira de sa récompense durant 80.000 grands Kalpa [2]. De même les Bodhisattva qui ont souhaité des univers purs *(viśuddhalokadhātu)* parcoureront le Chemin durant d'innombrables Kalpa et obtiendront le Nirvāṇa, éternel bonheur *(nityasukha)*.

Question. — Voyez pourtant le péché qui consiste à blâmer la Prajñāpāramitā, péché dont il est question dans le *Ni li p'in* (Nirayaparivarta) : lorsque l'*antarakalpa* [passé dans l'Avīci] est terminé, le coupable retombe dans d'autres enfers *(niraya)* [3].

[1] Selon les Śrāvaka, sectateurs du Petit Véhicule, le damné demeure dans l'enfer Avīci durant un Kalpa :

1° L'Itivuttaka, II, 18, p. 11, dit que le schismatique cuit en enfer pendant un Kalpa :

āpāyiko nerayiko kappaṭṭho saṃghabhedako |
vaggārāmo adhammaṭṭho yogakkhemato dhaṃsati |
saṃghaṃ samaggaṃ bhitvāna kappaṃ nirayamhi paccati |

« Il tombe dans l'abîme, il tombe dans l'enfer, pour la durée d'un Kalpa, le schismatique ! Fomentant des partis, vivant dans l'irréligion, il déchoit de la Sécurité. Ayant brisé l'unité de la communauté, il cuit dans l'enfer durant un Kalpa ».

2° Le Buddha a déclaré que Devadatta, coupable d'un schisme, était damné pour un Kalpa :

Āpāyiko Devadatto nerayiko kappaṭṭho atekiccho « Devadatta est tombé dans l'abîme, tombé dans l'enfer pour un Kalpa ; il est impardonnable ». Cet arrêt est reproduit dans Vinaya, II, p. 202 ; Majjhima, I, p. 393 ; Aṅguttara, III, p. 402 ; IV, p. 160 ; Itivuttaka, p. 85 ; Tchong a han, T 26 (n° 112), k. 27, p. 600 c ; A neou fong king, T 58, p. 854 a.

Vinaya, II, p. 204 ; Aṅguttara, V, p. 75 : *Samaggaṃ kho saṃghaṃ bhinditvā kappaṭṭhikaṃ kibbisaṃ pasavati kappaṃ nirayamhi paccati* « Ayant brisé l'unité de la communauté, il a commis un péché qui se prolongera durant un Kalpa : il cuira en enfer durant un Kalpa ».

La scolastique postérieure discute sur la durée du Kalpa passé dans les enfers : s'agit-il d'un petit Kalpa *(antarakalpa)* ou d'un grand Kalpa *(mahākalpa)* ? Cf. Kathāvatthu, II, p. 476 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 116, p. 601 c ; Kośa, IV, p. 207.

Sur la durée de vie des damnés, voir Kirfel, *Kosmographie der Inder*, p. 205-206.

[2] La vie est de 20.000 Kalpa dans l'Ākāśānantyāyatana, 40.000 Kalpa dans le Vijñānānantyāyatana, 60.000 Kalpa dans l'Ākiṃcanyāyatana, 80.000 Kalpa dans le Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana ou Bhavāgra. — Les trois premiers chiffres sont fournis par Aṅguttara, I, p. 267-268 ; le quatrième par Kośa, III, p. 174.

[3] Le *Nirayaparivarta* est un des chapitres de la Pañcaviṃśati et de l'Aṣṭasāhasrikā. Le passage auquel il est fait allusion ici se trouve, pour la Pañcaviṃśati, dans T 220, k. 435, p. 187 c ; T 221, k. 9, p. 63 a ; T 223, k. 11, p. 304 c ; — pour l'Aṣṭasāhasrikā, dans T 224, k. 3, p. 441 b ; T 225, k. 3, p. 488 a ; T 225, k. 3, p. 523 a ; T 227, k. 3, p. 550 c. — Voici quelques extraits du texte sanskrit de l'Aṣṭa-

Comment pouvez-vous dire que le très grand pécheur subit son châtiment en enfer durant un Kalpa seulement ?

Réponse. — La loi bouddhique qui s'adresse aux êtres, utilise deux voies *(mārga)* [différentes] pour les convertir : la voie des Bodhisattva (lire *P'ou sa tao = bodhisattvamārga)* et la voie des Śrāvaka *(śrāvakamārga)*. Dans la voie des Śrāvaka, le Buddha dit que l'homme coupable des cinq crimes *ānantarya* subira l'enfer *(niraya)* durant un Kalpa seulement ; dans la voie des Bodhisattva, [le Buddha] déclare que l'ennemi de la loi bouddhique, après avoir passé un *antarakalpa* [dans l'Avīci], s'en ira encore dans d'autres régions [infernales] pour y subir d'innombrables douleurs (lire *k'ou* = duḥkha, au lieu de *tsouei* = āpatti). Selon la théorie des Śrāvaka, un seul grand mérite sera récompensé durant 80.000 Kalpa ; selon la théorie des Bodhisattva, il sera récompensé durant d'innombrables Asaṃkhyeyakalpa.

C'est pourquoi le mérite exige le souhait [pour être vraiment efficace]. En ce sens, le sūtra dit que les Bodhisattva s'emparent, par leurs souhaits, d'un nombre infini de champs de Buddha *(apramāṇabuddhakṣetrapraṇidhānaparigṛhīta)*.

sāhasrikā, éd. R. MITRA, p. 179-180 :

Asyāḥ khalu punaḥ Subhūte prajñāpāramitāyāḥ pratyākhyānena pratikṣepeṇa pratikrośenātītānāgatapratyutpannānāṃ buddhānāṃ bhagavatāṃ sarvajñatā pratyākhyātā bhavati pratikṣiptā bhavati pratikruṣṭā bhavati ... Te buddhānāṃ bhagavatām antikād apakrāntā bhaviṣyanti dharmāt parimuktā bhaviṣyanti saṃghāt parivāhyā bhaviṣyanti. Evaṃ teṣāṃ sarveṇa sarvaṃ sarvathā sarvaṃ triratnāt parivāhyabhāvo bhaviṣyati ... Te 'nenaivaṃrūpeṇa ... karmaṇā bahūni varṣaśatāni ... bahūni varṣakoṭīniyutaśatasahasrāṇi mahānirayeṣūpapatsyante. Te mahānirayān mahānirayaṃ saṃkramiṣyanti. Teṣāṃ tathā suciraṃ mahānirayān mahānirayaṃ saṃkrāmatāṃ tejaḥsaṃvartanī prādurbhaviṣyati. Tejaḥsaṃvartanyāṃ prādurbhūtāyāṃ ye 'nyeṣu lokadhātuṣu mahānirayās tatra te kṣepsyante. Te teṣu mahānirayeṣūpapatsyante ... Te punar eva tāni mahānirayeṣu mahanti mahānirayaduḥkhāni pratyanubhaviṣyanti.

« En critiquant, en rejetant, en insultant ainsi cette Prajñāpāramitā, ô Subhūti, on critique, on rejette, on insulte l'omniscience des Buddha Bhagavat. Ceux [qui agissent ainsi] seront écartés de la présence des Buddha Bhagavat, privés de la Loi, chassés de la Communauté. Ce sera pour eux l'exclusion définitive et complète du Triple Joyau. A cause de ce péché d'une telle gravité, ils renaîtront dans les grands enfers durant plusieurs centaines d'années, durant plusieurs centaines de milliers de *koṭiniyuta* d'années. Ils passeront de grand enfer en grand enfer. Quand ils auront ainsi longtemps passé de grand enfer en grand enfer, la destruction du monde par le feu se produira. Et quand cette destruction du monde par le feu se sera produite, ils seront précipités dans les grands enfers des autres univers. C'est dans ces grands enfers qu'ils renaîtront. Dans ces grands enfers, ils subiront les grandes douleurs de l'enfer ».

(26) BUDDHĀNUSMṚTISAMĀDHI.

Sūtra : Ils se tournaient toujours vers la concentration commémorant les Buddha des innombrables champs de Buddha *(apramāṇabuddhakṣetrabuddhānusmṛtisamādhisatatasamitābhimukhībhūtaiḥ)*.

Śāstra : Les innombrables champs de Buddha *(apramāṇabuddhakṣetra)*, ce sont les champs de Buddha des dix régions. — La concentration commémorant les Buddha *(buddhānusmṛtisamādhi)* est celle qui perçoit par l'œil de la pensée *(cittacakṣus)*, comme s'ils étaient présents, tous les Buddha des dix régions *(daśadiś)* et des trois temps *(tryadhvan)* [1].

Question. — Qu'est-ce donc que le *buddhānusmṛtisamādhi* ?

Réponse. — Il est de deux sortes : 1. Selon la théorie des Śrāvaka, c'est voir avec l'œil de la pensée un Buddha unique remplissant les dix régions ; 2. Selon le système des Bodhisattva, c'est **109 a** commémorer tous les Buddha des dix régions et des trois temps, présents dans les innombrables *buddhakṣetra*. Aussi le sūtra dit-il que les Bodhisattva se tournent toujours vers la concentration commémorant les Buddha des innombrables champs de Buddha.

Question. — Les concentrations *(samādhi)* des Bodhisattva sont d'une variété infinie ; pourquoi le sūtra fait-il seulement l'éloge des Bodhisattva qui s'adonnent toujours au *buddhānusmṛtisamādhi* ?

Réponse. — 1. Parce que, en commémorant les Buddha, ces Bodhisattva arrivent à l'état de Buddha. C'est pourquoi ils s'adonnent toujours au *buddhānusmṛtisamādhi*.

2. En outre, le *buddhānusmṛtisamādhi* peut chasser les passions *(kleśa)* de toute sorte et les péchés *(āpatti)* des existences antérieures *(pūrvajanma)*. D'autres *samādhi* peuvent chasser l'amour *(rāga)*, mais non pas la haine *(dveṣa)* ; d'autres peuvent chasser la haine, mais non pas l'amour ; d'autres encore peuvent chasser

[1] La commémoration en général, et avant tout, la commémoration des Buddha est déjà pratiquée dans le Petit Véhicule. Elle est appliquée tantôt à six objets (Dīgha, III, p. 250, 280 ; Aṅguttara, III, p. 284, 312 sq., 452 ; V, p. 329 sq. ; Paṭisambhidā, I, p. 28), tantôt à dix (Aṅguttara, I, p. 30, 42 ; Lalitavistara, p. 31).

La commémoration des Buddha a pris une grande extension dans le Grand Véhicule ; il faut signaler la septuple commémoration du Dharmakāya dans le Saṃgraha, p. 314-316, et la décuple commémoration des qualités du Tathāgata dans Bodh. bhūmi, p. 91.

la sottise *(moha)*, mais non pas l'amour ou la haine ; d'autres enfin peuvent chasser le triple poison *(triviṣa)*, mais non pas les péchés des existences antérieures. Seul le *buddhānusmṛtisamādhi* est capable d'éliminer toutes les passions et tous les péchés.

3. Enfin, le *buddhānusmṛtisamādhi* possède le grand mérite de pouvoir sauver les êtres. Et c'est précisément ce que veulent ces Bodhisattva. Le *buddhānusmṛtisamādhi*, mieux que tout autre *samādhi*, est capable de détruire rapidement les péchés *(āpatti)*. En voici une preuve [1] : Il y avait autrefois cinq cents marchands

[1] Le récit qui va suivre est tiré de la légende de Dharmaruci, racontée en détail dans le Divyāvadāna, Ch. XVIII, p. 228-262 (tr. H. ZIMMER, *Karman, ein buddhistischer Legendenkranz*, München, 1925, p. 1-79). Il est indispensable de connaître les grands traits de cette légende pour comprendre les allusions qui abondent dans le récit du Mppś.

Au cours de ses existences antérieures, Dharmaruci s'était rencontré avec le futur Buddha Śākyamuni : 1. Sous le Buddha Ksemaṃkara, Dharmaruci était un capitaine commandant à un millier d'hommes *(sahasrayodhin)*, tandis que Śākyamuni était un marchand *(śreṣṭhin)* qui orna un stūpa en l'honneur du buddha Ksemaṃkara (Divyāvadāna, p. 242-246). — 2. Sous le Buddha Dīpaṃkara, Dharmaruci était *Mati*, ami de *Sumati*, le futur Śākyamuni, qui offrit des lotus au buddha Dīpaṃkara et lui fit un tapis de sa chevelure. *Mati* s'irrita en voyant Dīpaṃkara marcher sur la chevelure d'un brâhmane ; néanmoins il entra dans l'ordre du Buddha avec son ami, mais, en punition de sa colère, il fut plongé dans les enfers (Divyāvadāna, p. 246-254). Nous avons rencontré plus haut (p. 248) cet épisode célèbre sur lequel j'ai réuni un certain nombre de références ; dans les sources indiquées, Dharmaruci n'apparaît pas toujours sous le nom de *Mati*, mais encore sous celui de *Meghadatta* (notamment dans le Mahāvastu) tandis que Śākyamuni est appelé *Sumati*, *Megha* ou *Sumedha*. — 3. Sous le Buddha Krakucchanda, Dharmaruci était le fils d'un marchand *(vaṇigdāraka)* et il se rendit coupable de divers crimes : il vécut maritalement avec sa mère, empoisonna son père, poignarda un Arhat, assassina sa mère et incendia des couvents, avant d'être accueilli dans l'ordre par un *bhikṣu tripiṭa* « moine versé dans la triple corbeille » qui n'était autre que le futur Buddha Śākyamuni (Divyāvadāna, p. 254-262 ; récit identique pour le fond, mais différent pour le détail, dans Mahāvastu, I, p. 243-244). — 4. Sous le Buddha Śākyamuni, Dharmaruci vécut deux existences :

a) Tandis que son ancien ami était devenu buddha, Dharmaruci, en punition de ses crimes, avait pris naissance sous la forme d'un poisson monstrueux qui avalait tout ce qu'il rencontrait. Un jour qu'il était la gueule ouverte sur le point d'engloutir un navire, les passagers invoquèrent le Buddha. A ce cri qui lui rappela ses existences et ses crimes passés, le poisson Dharmaruci fut pris de remords et referma la bouche. C'est cet épisode qui est raconté ici.

b) Privé de sa nourriture, le poisson mourut de faim et Dharmaruci renaquit dans une famille de brâhmanes à Śrāvastī. Sa mère, lorsqu'elle le portait dans son sein, était tourmentée d'une faim dévorante (Divyāvadāna, p. 234). Lui-même, durant toute sa jeunesse, ne parvint jamais à se rassasier (*ibid.*, p. 235) ; il était sur le point de se suicider lorsque, sur le conseil d'un Upāsaka, il entra dans l'ordre

qui avaient pris la mer pour chercher des denrées précieuses. Ils

monastique (*ibid.*, p. 236). Là encore son appétit s'avère dévorant ; un maître de maison (*gṛhapati*), pour l'apaiser quelque peu, dut lui faire avaler le contenu d'un wagon chargé de vivres pour cinq cents personnes (*ibid.*, p. 237-239). Finalement le buddha Śākyamuni transporte Dharmaruci au bord de la mer auprès de la carcasse du poisson géant et lui apprend, à sa grande stupéfaction, que ces morceaux d'os (*asthiśakala*) lui ont appartenu autrefois. Puis le Buddha disparaît miraculeusement et rentre à Śrāvastī, au Jetavana, laissant Dharmaruci en contemplation devant son squelette (*ibid.*, p. 239-240). Au cours de sa méditation, Dharmaruci parcourut tous les stades du Chemin et parvint à l'état d'Arhat. Remontant le cours de ses existences et conscient des services que lui avait rendus son ancien ami, il se transporta miraculeusement au Jetavana. Lorsque Śākyamuni l'aperçut, il ne lui fit qu'une allusion discrète aux anciennes existences qu'ils avaient parcourues ensemble et l'accueillit par ces simples mots : *Cirasya Dharmaruce* ... *Sucirasya Dharmaruce* ... *Suciracirasya Dharmaruce* (Il y a longtemps, Dharmaruci ! Il y a bien longtemps, Dharmaruci ! Il y a bien bien longtemps, Dharmaruci). Et Dharmaruci d'acquiescer : *Cirasya Bhagavan, Sucirasya Bhagavan, suciracirasya Bhagavan* (Ekottara chinois, T 125, k. 11, p. 597 b ; Mahāvastu, I, p. 246 ; Divyāvadāna, p. 241 ; Apadāna, II, p. 430, v. 20).

Les archéologues ont été amenés à s'occuper de l'histoire du poisson-géant à propos d'un médaillon de Bhârhut représentant un navire, monté par trois personnages, sur le point de s'engouffrer dans la gueule d'un monstre marin (cf. Cunningham, *Bhārhut*, pl. XXXIV, 2 ; A. Foucher, *Mémoires concernant l'Asie Orientale*, III, p. 8 ; B. Barua et K. G. Sinha, *Bārhut Inscriptions*, Calcutta, 1926, p. 61 sq. ; Lüders, *Bhārhut und die buddhistische Literatur*, p. 73-79 : Die Geschichte von Timitimingila). Les sources qui entrent en ligne de compte sont plus nombreuses qu'on ne le croit généralement :

Sources sanskrites : Divyāvadāna, p. 231-232. — Mahāvastu, I, p. 244-246. — Avadānakalpalatā, II, p. 777-778, vers 16-25.

Source pâlie, négligée ou ignorée jusqu'ici : Apadāna pâli, II, p. 430, vers 13-20 : En voici le texte :

13. *Akarim anantariyañ ca ghātayiṃ duṭṭhamānaso*
tato cuto mahāvīciṃ upapanno sudāruṇaṃ.
14. *Vinipātagato santo saṃsariṃ dukkhito ciraṃ*
na puno addasaṃ vīraṃ Sumedhaṃ narapuṅgavaṃ.
15. *Asmiṃ kappe samuddamhi maccho āsiṃ timiṅgalo*
disvāhaṃ sāgare nāvaṃ gocarattham upāgamiṃ.
16. *Disvā maṃ vāṇijā bhītā Buddhaseṭṭhaṃ anussaruṃ*
Gotamo ti mahāghosaṃ sutvā tehi udīritaṃ
17. *Pubbasaññaṃ saritvāna tato kālakato ahaṃ.*
Sāvatthiyaṃ kule ucce jāto brāhmaṇajātiyā.
18. *Āsiṃ Dhammarucī nāma sabbapāpajigucchako.*
disvāhaṃ lokapajjotaṃ jātiyā sattavassiko
19. *Mahā-Jetavanaṃ gantvā pabbajiṃ anagāriyaṃ*
upemi Buddhaṃ tikkhattuṃ rattiyā divasassa ca
20. *Disvā disvā muni āha ciraṃ Dhammarucīti maṃ.*

C'est Dharmaruci qui parle : « Je commis un péché à rétribuer immédiatement et je perpétrai un meurtre avec un esprit pervers ; je mourus et renaquis dans le cruel grand enfer. Plongé dans les enfers, j'errai longtemps malheureux et je ne

rencontrèrent *Mo k'ie lo* (Makara), roi des poissons *(matsyarāja)* [1] : il tenait la gueule ouverte, l'eau de la mer s'y précipitait et le navire était sur le point de s'y engouffrer. Le capitaine *(karṇa-*

rencontrais plus le héros Sumedha, taureau parmi les hommes. Au cours de ce Kalpa, je fus, dans la mer, le poisson Timiṅgala ; ayant vu dans l'océan un navire à proximité, je m'approchai. En m'apercevant, les marchands effrayés commémorèrent le Buddha excellent : Gotama ! dirent-ils. Ayant entendu ce grand cri poussé par eux, je me souvins de mes anciennes dispositions. Alors je mourus et renaquis à Sāvatthi dans une noble famille de brâhmanes. Je fus Dhammaruci, plein d'horreur pour tout péché ; ayant vu la Lampe du monde, je me rendis, à l'âge de sept ans, au grand Jetavana et embrassai la vie religieuse. Je me rendis trois fois le jour et trois fois la nuit auprès du Buddha et, chaque fois qu'il me voyait, le Muni disait : « Il y a longtemps, ô Dhammaruci ! ».

Sources chinoises : Hien yu king, T 202 (n° 23), k. 4, p. 379 b (en abrégé). — Tsa p'i yu king, T 207 (n° 30), p. 529 a-b (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 51-53) : ce dernier récit assez semblable à celui du Mppś. — King liu yi siang, T 2121, k. 43, p. 226 b.

Le récit du Mahāvastu a été influencé par un épisode de la légende de Pūrṇa qui sauva également d'une tempête son frère Dhārukarṇin et cinq cents marchands originaires de Śūrpāraka. Il les rejoignit miraculeusement et, assis les jambes croisées sur le bord du vaisseau, apaisa l'ouragan soulevé par le yakṣa Maheśvara. L'épisode est raconté dans le Divyāvadāna, p. 41-42 (tr. BURNOUF, *Introduction*, p. 228-230) et dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1448, k. 3, p. 13 a. Dans d'autres sources, le marchand de Śūrpāraka miraculeusement sauvé est appelé, non pas Dhārukarṇin, mais Stavakarṇika (Avadānaśataka, II, p. 166 ; Buddhacarita, XXI, v. 22, dans E. H. JOHNSTON, *The Buddha's Mission and last Journey*, Extrait des Acta Or., XV, 1937, p. 55, où *Rna stod* rend le sanskrit Stavakarṇika).

[1] Ce poisson est appelé *Mo kie* (Makara) dans le Hien yu king et le Tsa p'i yu king ; *Timitimiṅgila* dans le médaillon de Bhârhut, le Mahāvastu et le Divyāvadāna (où on trouve aussi la variante *Timiṅgila)* ; *Timiṅgilagili* (à corriger probablement en *Timiṅgilagila)* dans l'Avadānakalpalatā ; *Timiṅgala* dans l'Apadāna.

La bonne lecture est celle de l'Avadānakalpalatā : *timiṅgilagila*, en tibétain *ña-mid mid-par-byed-paḥi-ña* « [un] poisson-qui-avale [un] avaleur-de-poissons ». Il faut en effet distinguer trois sortes de poissons :

1° Le *timi*, décrit comme il suit dans le Raghuvaṃśa, XIII, 10 :

> *Sasattvam ādāya nadīmukhāmbhaḥ saṃmīlayanto vivṛtānanatvāt* |
> *amī śirobhis timayaḥ sarandhrair ūrdhvaṃ vitanvanti jalapravāhān* ||

« Vois ces requins *(timi)* qui, aux bouches des fleuves, absorbent l'eau avec les bêtes qu'elle contient ; leur face est béante ; soudain ils ferment leurs gueules et, par les trous de leurs têtes, ils projettent en l'air des colonnes d'eau » (trad. L. RENOU).

2° Le *timiṅgila*, en tib. *ña-mid* « l'avaleur de *timi* ». On a en effet dans l'Amarakośa, I, 10, 19 : *timiṅgilas timiṃ girati* : *gṝ nigaraṇe*.

3° Le *timiṅgilagila*, en tib. *ña-mid mid par byed pa* « un avaleur de *timiṅgila* ».

Il s'agit donc de trois sortes de poissons de grandeur différente, dont le plus petit est avalé par le moyen, et le moyen par le plus grand. Ceci cadre parfaitement avec les conceptions hindoues sur la vie dans les mers. Cf. Divyāvadāna, p. 230 « Dans la grande mer les êtres vivants sont répartis sur trois zones *(skandha)* : dans la

dhāra) [1] demanda à l'homme qui était sur le château d'avant : « Que voyez-vous ? » « Je vois, répondit-il, trois soleils *(āditya)* qui apparaissent, des rangées de montagnes blanches *(avadātaparvatarāji)* et une chute d'eau *(jalaprapāta)* comme à l'entrée d'un gouffre » [2]. Le capitaine s'écria : « C'est là Makara, le roi des poissons ; il tient la gueule ouverte : le premier soleil est le vrai soleil ; les deux autres soleils, ce sont les yeux *(akṣi)* du poisson ; les montagnes blanches, ce sont ses dents *(danta)* ; la chute d'eau, c'est l'eau de la mer qui se précipite dans sa gueule [3]. Que chacun de vous appelle les divinités à son secours. Alors tous ces hommes s'adressèrent chacun à la divinité qu'il servait [4], mais sans aucun résultat [5]. Il y avait parmi eux un Upāsaka observateur des cinq

première, se trouvent les poissons d'une longueur de 100, 200 et 300 yojana ; dans la seconde, ceux d'une longueur de 800, 900, 1.000 et jusqu'à 1.400 yojana ; dans la troisième, ceux d'une longueur de 1.500, 1.600 et jusqu'à 2.100 yojana. Là, dans cette grande mer, ces genres de poissons sont occupés à s'entre-dévorer : ceux qui se trouvent dans la première zone *(bhūmi)* sont dévorés par ceux qui se trouvent dans la seconde ; ceux qui se trouvent dans la seconde sont dévorés par ceux qui se trouvent dans la troisième. Là, il y a un poisson nommé Timiṅgila [à corriger en Timiṅgilagila] qui, remontant de la troisième zône, émerge à la surface. Quand il ouvre la gueule, une trompe d'eau, violemment attirée, se précipite de la grande mer dans sa bouche ; attirés par cette masse d'eau, des poissons de tout genre, poissons, tortues, chevaux marins, dauphins, cétacés, etc., se précipitent de sa bouche dans son ventre. Lorsqu'il se meut, il est si grand que sa tête, même de loin, apparaît comme une montagne haute comme le ciel et que ses deux yeux ressemblent de loin à deux soleils au firmament ».

[1] Le capitaine *(karṇadhāra)* ou chef des marchands *(sārthavāha)* s'appelle Sthapakarṇika (variantes : *Thapakarṇi, Thapakarṇika, Sthāpakarṇika)* dans le Mahāvastu. Comparez le Stavakarṇika de l'Avadānaśataka et du Buddhacarita.

[2] Dans le Tsa p'i yu king, la vigie répond : « Je vois en haut deux soleils qui apparaissent ; en bas est une montagne blanche ; au milieu est une montagne noire ».

[3] Dans le Divyavadāna, p. 231, le capitaine donne les explications suivantes : *Yat tad bhavantaḥ śrūyate timitimiṅgila iti timitimiṅgilabhayam idam. Tat paśyantu bhavantaḥ : pānīyād abhyudgataparvatavad ālokyate, etat tasya śiraḥ ; paśyatha caiṣāparā lohitikā rājir yad etau tasyoṣṭhau ; paśyathaitām aparā avadātā mālā caiṣā tasya dantamālā ; paśyathaitau dūrata eva sūryavad avalokyete etāv akṣitārakau.*

[4] Dans le Divyāvadāna, p. 232, les marchands invoquent Śiva, Varuṇa, Kuvera, Mahendra, Upendra ; dans le Mahāvastu, p. 245, Śiva, Vaiśravaṇa, Skandha, Varuṇa, Yama, Dhṛtarāṣṭra, Virūḍhaka, Virūpākṣa, Indra, Brahma, Samudradevatā ; dans le Hien yu king, certains invoquent le Buddha, sa Loi et sa Communauté, d'autres appellent les divinités des montagnes et des fleuves, leurs parents, leur femme et leurs enfants, leurs frères [comme dans la légende de Pūrṇa] et leurs domestiques.

[5] « Plus leurs prières étaient ardentes, dit le Tsa p'i yu king, plus vite allait le bateau ».

règles *(pañcaśikṣāpadaparigṛhīta upāsaka)* [1] qui dit aux autres : « Nous devons crier ensemble *Na mo fo (namo buddhāya)* ; le Buddha est insurpassable *(anuttara)* ; il saura nous retirer de la détresse ». Tous les passagers unanimement *(ekacittena)* et d'un même cri *(samaraveṇa)* s'écrièrent : *Namo buddhāya* (Hommage au Buddha !). Or ce poisson, dans une existence antérieure *(pūrvajanma)*, avait été un mauvais disciple du Buddha *(duḥśīlaśrāvaka)* [2] ; il gardait le souvenir de ses anciennes existences *(pūrvanivāsānusmṛtijñāna)*. Entendant prononcer le nom du Buddha [3], il éprouva du remords, referma la gueule, et les navigateurs furent sauvés [4].

Si la simple commémoration du Buddha *(buddhānusmṛti)* peut [ainsi] effacer des péchés graves et sauver du danger, quels ne sont pas [les bienfaits] de la concentration commémorant les Buddha *(buddhānusmṛtisamādhi)* ?

4. En outre, le Buddha est le roi de la loi *(dharmarāja)*, tandis que les Bodhisattva n'en sont que les capitaines. L'hommage et le respect reviennent au seul Buddha Bhagavat ; c'est pourquoi il faut toujours commémorer les Buddha.

5. En outre, en commémorant toujours les Buddha, on obtient toutes espèces de qualités *(guṇa)* et d'avantages *(artha)*. De même qu'un grand ministre *(mahāmātya)* qui a reçu des faveurs spéciales commémore toujours son maître, ainsi les Bodhisattva qui doivent au Buddha des qualités de tout genre et une immense sagesse,

[1] Le Divyāvadāna et le Hien yu king disent simplement un Upāsaka. Le Mppś tient à mentionner qu'il observait les cinq règles : ne pas tuer, ne pas voler, s'abstenir de l'amour défendu, ne pas boire d'alcool, ne pas mentir. Les docteurs discutent la question de savoir si ces obligations sont essentielles à la qualité d'Upāsaka. Cf. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Notes sur le chemin du Nirvāṇa*, BCLS, séance du 5 janvier 1925, nº 1, p. 20, n. 2. — Dans le Tsa p'i yu king, c'est le capitaine du navire, le Sārthavāha, qui conseille d'invoquer le Buddha. — Dans le Mahāvastu, p. 245, c'est l'āyuṣmat Pūrṇaka : entendant les marchands invoquer leurs divinités, il s'élève de la montagne Tuṇḍaturika dans les airs et se tient au-dessus du navire. Les marchands veulent prendre en lui leur refuge en l'appelant Bhagavat. Pūrṇaka leur fait remarquer qu'il n'est pas Bhagavat, mais un simple Śrāvaka ; il leur conseille de crier d'une seule voix *Namo buddhasya*.

[2] On a vu plus haut les crimes dont Dharmaruci s'était rendu coupable aux temps du buddha Dīpaṃkara et du buddha Krakucchanda.

[3] Dans le Divyāvadāna, p. 232, le cri des marchands parvient d'abord aux oreilles du Buddha qui se trouvait à Śrāvastī, au Jetavana, et le Buddha le retransmet ensuite au poisson géant.

[4] On a vu que le poisson se laissa mourir de faim et renaquit à Śrāvastī : ce fut la dernière existence de Dharmaruci : il se convertit entra dans l'ordre et atteignit l'état d'Arhat.

éprouvent de la reconnaissance et commémorent sans cesse le Buddha. **109 b**

Vous me demanderez pourquoi les Bodhisattva commémorent toujours les Buddha au lieu de pratiquer aussi les autres *samādhi*. Mais dire qu'ils commémorent toujours les Buddha ne signifie pas qu'ils négligent les autres *samādhi* ; cela veut dire qu'ils pratiquent le plus souvent le *buddhānusmṛtisamādhi*.

6. Enfin, le sūtra a mentionné plus haut (p. 321) les *samādhi* de la Vacuité *(śūnyatā)*, du Sans-marques *(ānimitta)* et de la Non-prise en considération *(apraṇihita)*, mais il n'avait rien dit du *buddhānusmṛtisamādhi*. C'est pourquoi il en parle ici.

(27) Aparimitabuddhādhyeṣaṇakuśala.

Sūtra : Ils excellaient à inviter d'innombrables Buddha *(aparimitabuddhādhyeṣaṇakuśalaiḥ)*.

Śāstra : Les invitations [1] [qu'ils adressent aux Buddha] sont de

[1] En droit, il est entendu que le Bodhisattva, avant et après son entrée dans les Bhūmi, doit cultiver la pensée de la Bodhi par la pratique des six ou dix Pāramitā. Pour arriver au terme de sa carrière, il devra donc s'imposer de pénibles efforts qui se prolongeront durant trois, sept ou même trente-trois Asaṃkhyeyakalpa (cf. Saṃgraha, p. 209-211 ; Siddhi, p. 731-733).

En fait cependant, il semble que la culture de la pensée de la Bodhi soit moins compliquée qu'il n'apparaît à première vue. Pour progresser dans la carrière il suffira au Bodhisattva d'accomplir fidèlement certains rites, auxquels les théoriciens du Mahāyāna attacheront de plus en plus d'importance.

Un texte qui fait partie de la collection du Ratnakūṭa, l'Ugradattaparipṛcchā (citée dans le Śikṣāsamuccaya, p. 290), recommande au Bodhisattva, pur et revêtu de vêtements purs, d'accomplir, trois fois le jour et trois fois la nuit, le Triskandha (triple exercice), à savoir la confession des péchés, la complaisance dans le bien et l'invitation aux Buddha. Voici d'ailleurs le texte : *Āryogradattaparipṛcchāyāṃ hi trirātre tridivasasya ca śuceḥ śucivastraprāvṛtasya ca triskandhakapravartanam uktam. tatra trayaḥ skandhāḥ pāpadeśanāpuṇyānumodanābuddhādhyeṣaṇākhyāḥ.*

Le Mppś signale aussi ce triple exercice, et d'après les explications qu'il fournit ici, il semble que le Triskandha comprenait les exercices suivants :

1° *Pāpadeśanā*, la confession des péchés.

2° *Buddhānusmṛti-anumodanā- samādāpana*, la commémoration, l'approbation et l'exhortation aux Buddha.

3° *Adhyeṣaṇā* et *yācanā*, invitation aux Buddha pour qu'ils prêchent la loi, et prière aux Buddha pour qu'ils retardent leur Nirvāṇa.

Mais c'est surtout Śāntideva qui recommande ces exercices spirituels dans son Bodhicaryāvatāra, Ch. II-III (tr. Lav., p. 8-21 ; tr. Finot, p. 29-42), et son Śikṣāsamuccaya, p. 290-291 (tr. Bendall-Rouse, p. 263-265). Là, le triple exercice,

deux sortes [1] :

1. Dès qu'un Buddha devient *buddha*, les Bodhisattva, trois fois la nuit et trois fois le jour — en tout, six fois — l'invitent en cérémonie : rejetant leur manteau sur l'épaule *(ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā)* et les mains jointes *(añjaliṃ praṇamya)*, ils lui disent : « Dans les champs de Buddha *(buddhakṣetra)* des dix régions *(daśadiś)*, d'innombrables Buddha, une fois devenus buddha, ne font pas tourner la roue de la loi *(dharmacakra)*. Moi, un tel, j'invite tous les Buddha à faire tourner pour les êtres la roue de la loi et à les sauver tous » [2].

2. Quand les Buddha sont sur le point d'abandonner leur vie de durée immense *(aparimitāyus)*, et se disposent à entrer dans le Nirvāṇa, les Bodhisattva, trois fois la nuit et trois fois le jour, rejetant leur manteau sur l'épaule et les mains jointes, disent : « Moi, un tel, j'invite les inombrables Buddha des *buddhakṣetra* des dix régions à demeurer longtemps encore en ce monde, durant

ainsi appelé parce qu'il doit s'accomplir trois fois le jour et trois fois la nuit, comprend au moins six opérations :

1° *Vandana* et *pūjana* : adoration et culte des Buddha, etc.

2° *Śaraṇagamana*, prise de refuge dans le Buddha, etc., et *pāpadeśanā*, confession des péchés.

3° *Puṇyānumodanā*, complaisance dans le bien.

4° *Adhyeṣaṇā*, invitation aux Buddha pour qu'ils prêchent la loi.

5° *Yācanā*, prière aux Buddha pour qu'ils retardent leur Nirvāṇa.

6° *Pariṇāmanā* application du mérite au bien des créatures.

Mais, ainsi que le remarque Śāntideva, beaucoup de ces exercices se confondent : le *vandana* est inclu dans la *pāpadeśanā*, et la *yācanā* ne fait qu'un avec l'*adhyeṣaṇā* (cf. Śikṣāsamuccaya, p. 290).

[1] A savoir l'*adhyeṣaṇā*, l'invitation, et la *yācanā*, la prière.

[2] Formule d'*adhyeṣaṇā* dans Bhadracarīpraṇidhāna, v. 10 :

Ye ca daśaddiśi lokapradīpā
bodhi vibudhya asaṅgata prāptāḥ
tān ahu sarvi adhyeṣami nāthāṃ
cakru anuttaru vartanatāyai.

« Et ces lampes du monde, dans les dix régions, qui ont atteint l'illumination et conquis le détachement, je les invite tous, ces protecteurs, à faire tourner l'insurpassable roue [de la loi] ».

Dans le Bodhicaryāvatāra, III, v. 4 :

Sarvāsu dikṣu saṃbuddhān prārthayāmi kṛtāñjaliḥ |.
dharmapradīpaṃ kurvantu mohād duḥkhaprapātinām ||

« Je demande, les mains jointes, aux parfaits Buddha de toutes les régions : qu'ils allument la lampe de la loi pour ceux que l'erreur fait tomber dans le malheur».

des Kalpa sans nombre, pour le salut et le bien de tous les êtres »[1].

C'est ainsi que les Bodhisattva invitent d'innombrables Buddha.

Question. — Les Buddha ont une règle et, selon cette règle, ils doivent prêcher la loi et sauver en masse les êtres. Qu'on les invite ou non, cette règle reste la même. Pourquoi faudrait-il les inviter ? D'ailleurs, s'il est possible d'inviter les Buddha qui sont à proximité, comment pourrait-on inviter les Buddha des innombrables *buddhakṣetra* des dix régions ? On ne les voit même pas !

Réponse. — 1. Bien que les Buddha soient dans l'obligation de prêcher la loi et n'ont que faire d'une invitation humaine, celui qui les invite peut gagner des mérites *(puṇya)* en les conviant. De même, bien que le roi trouve chez lui en abondance des mets délicats, il y a encore des gens qui l'invitent pour obtenir ses faveurs et recueillir ses avis.

2. D'ailleurs, si on éprouve de l'amitié *(maitrīcitta)* pour les êtres et qu'on leur veut du bonheur, on gagne de grands mérites, même si ces êtres n'obtiennent rien. Il en est ainsi quand on invite les Buddha à prêcher la loi.

3. En outre, il y a des Buddha qu'on n'avait pas invités à prêcher et qui sont entrés directement dans le Nirvāṇa sans avoir prêché la loi. Ainsi, dans le *Fa houa king* (Saddharmapuṇḍarīkasūtra), le Bhagavat *To pao* (Prabhūtaratna), que personne n'avait invité [à prêcher], entra directement dans le Nirvāṇa, mais, dans la suite, son corps de buddha fictif *(nirmāṇakāya)* et son stūpa formé des sept joyaux *(saptaratna)* apparaissaient simultanément pour con-

[1] Formule de *yācanā* dans le Bhadracarīpraṇidhāna, v. 11 :

> *Ye 'pi ca nirvṛti darśitukāmās*
> *tān abhiyācami prāñjalibhūtaḥ*
> *kṣetrarajopamakalpa sthihantu*
> *sarvajagasya hitāya sukhāya.*

« Et aussi ces Buddha qui veulent manifester leur Nirvāṇa, je les supplie, les mains jointes : qu'ils attendent [pour y entrer] un nombre de Kalpa égal à celui des grains de poussière contenus dans un champ [de Buddha], et ce pour le bien et le bonheur du monde entier ».

Dans le Bodhicaryāvatāra, III, v. 5 :

> *Nirvātukāmāṃś ca jinān yācayāmi kṛtāñjaliḥ |*
> *kalpān anantāṃs tiṣṭhantu mā bhūd andham idaṃ jagat ||*

« Et je prie aussi ces Victorieux qui veulent entrer dans le Nirvāṇa: qu'ils attendent durant des Kalpa sans fin, de peur que ce monde ne soit aveugle ».

firmer la prédication du Saddharmapuṇḍarīkasūtra [1]. — De même encore le Buddha *Siu chan to fo* (Suśāntabuddha) : comme ses disciples n'avaient pas mûri les racines de bien *(aparipakvakuśalamūla)* [et étaient, par le fait même, incapables de saisir son enseignement], il entra directement dans le Nirvāṇa, mais il laissa [ici-bas] un Buddha fictif *(nirmāṇabuddha)* qui subsista durant un Kalpa pour sauver les êtres. — L'actuel Buddha Śākyamuni, après être

[1] Cf. Saddharmapuṇḍarīka, ch. XI : *Stūpasaṃdarśana*, p. 248-249 (tr. BURNOUF, p. 150-151 ; KERN, p. 236-237). Lorsque Śākyamuni était en train de prêcher le Lotus de la bonne loi, un stūpa précieux apparut dans les airs au-dessus de l'assemblée. Une voix en sortit, qui félicita chaleureusement Śākyamuni. Ce dernier ouvrit le stūpa et y découvrit le corps momifié du buddha Prabhūtaratna :

Atha khalu bhagavāñ Śākyamunis tathāgatas tasyāṃ velāyāṃ svān nirmitān aśeṣataḥ samāgatān viditvā ... tasyāṃ velāyāṃ svakād dharmāsanād utthāya vaihāyasam antarīkṣe 'tiṣṭhat. tāś ca sarvāś catasraḥ pariṣadaḥ utthāyāsanebhyo 'ñjaliḥ pragṛhya bhagavato mukham ullokayaṃtas tasthuḥ. atha khalu bhagavāṃs taṃ mahāntaṃ ratnastūpaṃ vaihāyasaṃ sthitaṃ dakṣiṇayā hastāṅgulyā madhye samudghāṭayati sma samudghāṭya ca dve bhittī pravisārayati sma. tadyathā 'pi nāma mahānagaradvāreṣu mahākapāṭasaṃpuṭāv argalavimuktau pravisāryete. evam eva bhagavāṃs taṃ mahāntaṃ ratnastūpaṃ vaihāyasaṃ sthitaṃ dakṣiṇayā hastāṅgulyā madhye samudghāṭyāpāvṛṇoti sma. samanantaravivṛtasya khalu punas tasya mahāratnastūpasya atha khalu bhagavān Prabhūtaratnas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddhaḥ siṃhāsanopaviṣṭaḥ paryaṅkaṃ baddhvā pariśuṣkagātraḥ saṃghaṭitakāyo yathā samādhisamāpannas tathā saṃdṛśyate sma. evaṃ ca vācam abhāṣata. sādhu sādhu bhagavan Śākyamune. subhāṣitas te 'yaṃ Saddharmapuṇḍarīko dharmaparyāyaḥ. sādhu khalu punas tvaṃ bhagavañ Śākyamune yas tvam imaṃ Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharmaparyāyaṃ parṣanmadhye bhāṣase. asyaivāhaṃ bhagavan Saddharmapuṇḍarīkasya dharmaparyāyasya śravaṇāyehāgataḥ.

« Alors le bienheureux Tathāgata Śākyamuni voyant, en ce moment, réunis tous les Tathāgata miraculeusement créés par lui de son propre corps ..., se leva en ce moment de son siège,et s'élançant dans les airs, s'y tint suspendu. Les quatre assemblées réunies s'étant levées de leurs sièges, se tinrent debout, les mains jointes en signe de respect, et les yeux fixés sur la face de Bhagavat. Alors Bhagavat, avec l'index de sa main droite, sépara par le milieu ce grand Stūpa fait de pierres précieuses qui était suspendu en l'air ; et après l'avoir séparé, il en ouvrit complètement les deux parties. De même que les deux battants des portes d'une grande ville s'ouvrent en se séparant, lorsqu'on enlève la pièce de bois qui les tenait réunis, ainsi Bhagavat, après avoir, avec l'index de la main droite, séparé par le milieu ce grand Stūpa, fait de pierres précieuses, qui était suspendu en l'air, l'ouvrit en deux. A peine ce grand Stūpa fait de pierres précieuses eut-il été ouvert, que le bienheureux Tathāgata Prabhūtaratna, vénérable, etc., apparut assis sur son siège, les jambes croisées, ayant les membres desséchés, sans que son corps eût diminué de volume, et comme plongé dans la méditation ; et en même temps il prononça les paroles suivantes : Bien, bien, ô bienheureux Śākyamuni, elle est bien dite cette exposition de la loi du Lotus de la bonne loi que tu viens de faire ; il est bon, ô bienheureux Śākyamuni, que tu exposes aux assemblées ce Lotus de la bonne loi ; et moi aussi, ô Bhagavat, je suis venu ici pour entendre ce Lotus de la bonne loi » (tr. BURNOUF).

devenu *buddha*, attendit 57 jours avant de prêcher la loi [1]. Il se disait : « Ma loi est profonde *(gambhīra)*, difficile à sonder *(durvigāhya)* et difficile à connaître *(duranubodha)*. Les êtres attachés aux choses du monde *(ālayārāma)* sont incapables de la comprendre » [2].

[1] Ces 57 jours qui séparent l'illumination de la première prédication posent un problème de chronologie dans la biographie du Buddha. Les sources ne sont pas d'accord sur le nombre des semaines qui s'écoulèrent entre ces deux événements.

Le Vinaya pâli (tome I) compte quatre semaines que le Buddha passa respectivement : 1. sous le *bodhirukkha* (p. 1) ; 2. sous l'*ajapālanigrodha* (p. 3) ; 3. sous le *mucalinda* (p. 3) ; 4. sous le *rājāyatana* (p. 3).

La Nidānakathā (p. 77-80) compte sept semaines que le Buddha passa respectivement : 1. au *mahābodhimaṇḍa* ; 2. près de l'*animisacetiya* ; 3. près du *ratanacaṅkamacetiya* ; 4. près du *ratanagharacetiya* ; 5. sous l'*ajapālanigrodha* ; 6. près de *Mucalinda* ; 7. sous le *rājāyatana*. — Le Dīpavaṃsa, I, v. 29-30, représente la même tradition à un détail près : le Buddha aurait séjourné durant la septième semaine près du parc de Khīrapāla.

Le Mahāvastu (tome III) compte aussi sept semaines. Le Buddha passa les deux premières sous le *bodhidruma* (p. 273 et 281) ; il consacra la troisième au *dīrgha caṅkrama* (p. 281). Durant les quatre dernières, il séjourna respectivement dans la demeure du nāga Kāla (p. 300), dans la demeure du nāga Mucilinda (p. 300), sous l'*ajapālanyagrodha* (p. 301), dans le *Kṣīrikāvana* au Bahudevatācaitya (p. 303). Le Mahāvastu termine en disant : « C'est ainsi que Bhagavat a passé la retraite de sept semaines durant 49 jours ».

Le Lalitavistara (p. 377, 379-381) situe ses sept semaines de la façon suivante : Le Buddha passe la première sur le siège de la Bodhi ; il consacre la seconde au *dīrgha caṅkrama* ; durant la troisième il séjourne au *bodhimaṇḍa* ; pendant la quatrième il accomplit le *dahara caṅkrama*. Durant les trois dernières, il séjourne respectivement près de Mucilinda, sous l'*ajapālanyagrodha*, enfin sous l'arbre *tārāyaṇa*. — Comparer Beal, *Romantic Legend*, p. 236 sq.

A la fin de la septième semaine, 49 jours exactement après son illumination, le Buddha, sur l'invitation de Brahmā, accepte de prêcher la loi. Mais au dire du Mppś, le premier sermon, celui de Bénarès, n'eut lieu que le 57e jour. Huit jours se sont donc écoulés entre l'invitation de Brahmā et le sermon de Bénarès. Nous savons par le Mahāvastu (III, p. 324-328) et le Lalitavistara, p. 406-407 (tr. Foucaux, p. 338-339) que cette semaine fut remplie par le voyage effectué par le Buddha de Gayā à Vārāṇasī. Selon la Nidānakathā, p. 81, le Buddha, après avoir séjourné encore quelques jours près du *bodhimaṇḍa*, prit la résolution d'être à Bénarès le jour de la pleine lune du mois Āṣāḍha (juin-juillet). Le 14, il se leva aux premières heures du jour et parcourut un chemin de 18 yojana, de sorte qu'il arriva encore le même jour, vers la soirée, à Ṛṣipatana près de Bénarès. Ce même soir, il prêcha le Dharmacakrapravartanasūtra.

[2] Cf. Vinaya, I, p. 4 : *ayaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho … ālayārāmā kho panāyaṃ pajā … ālayārāmāya kho pana pajāya duddasaṃ idaṃ ṭhānaṃ* ; Mahāvastu, III, p. 314 : *gambhīro ayaṃ mama dharmaḥ … ālayārāmā khalu punar iyaṃ [prajā] … ālayārāmāyāṃ ca prajāyāṃ durdṛśam imaṃ sthānam* ; Wou fen liu, T 1421, k. 15, p. 103 c ; Sseu fen liu, T 1428, k. 31, p. 786 c.

Sur la formule énigmatique : *ālayārāma, ālayarata, ālayasaṃmudita*, voir encore Majjhima, I, p. 167 ; Saṃyutta, I, p. 136 ; Aṅguttara, II, p. 131. — On sait que

109 c Néanmoins, Śākyamuni n'entra pas en silence dans le bonheur du Nirvāṇa. A ce moment, les Bodhisattva et les dieux Śakradevendra et Brahmādevarāja vinrent le saluer les mains jointes *(añjaliṃ praṇamya)* et l'invitèrent à faire tourner pour les êtres la roue de la loi *(dharmacakra)* [1]. Le Buddha accepta en silence leur invitation et se rendit ensuite à *Po lo nai* (Vārāṇasī) dans le *Lou lin* (Mṛgadāva) où il fit tourner la roue de la loi. Dans ces conditions comment pouvez-vous dire qu'il est inutile d'inviter les Buddha ?

4. Enfin, c'est une habitude chez les Buddha de considérer les êtres, non pas pour savoir s'ils sont nobles ou vils, légers ou lourds, mais pour savoir si on les invite. C'est à cause de cette invitation qu'ils prêchent la loi. Même si les êtres n'invitent pas le Buddha face à face, le Buddha, qui connaît toujours leurs pensées, entend quand même leur invitation. A supposer même que les Buddha ne voient pas et n'entendent pas [ceux qui les invitent], il y aurait quand même du mérite à les inviter. A *fortiori,* quel avantage n'y a-t-il pas à les inviter quand ils peuvent [vous] voir et vous entendre ?

Question. — S'il est si avantageux d'inviter les Buddha, pourquoi les invite-t-on seulement dans les deux circonstances [indiquées ci-dessus, p. 416] ?

Réponse. — Il n'est pas nécessaire de les inviter dans les autres circonstances, mais dans ces deux-là, c'est indispensable.

S'ils prêchaient la loi sans y être invités, les hérétiques *(tīrthika)* diraient : « Sa qualité [de Buddha] étant définitivement établie, n'est-ce pas par attachement à son système *(dharmābhiniveśa)* qu'il parle tant et agit tant ? ». C'est pourquoi les Buddha, pour prêcher, doivent y être invités. Les gens diraient aussi : « S'il connaît le [vrai] caractère des Dharma, il ne devrait pas convoiter une longue vie. En restant ainsi longtemps dans le monde, il ne se hâte guère d'entrer dans le Nirvāṇa ! » C'est pourquoi il faut les prier [de demeurer longtemps ici-bas]. Si les Buddha prêchaient sans y être invités, les gens diraient que le Buddha est attaché à son système et veut le faire connaître aux hommes. C'est pourquoi ils doivent attendre l'invitation des hommes pour faire tourner la roue de la loi.

l'école idéaliste des Vijñānavādin a eu recours à ces textes pour démontrer par l'écriture l'existence de la connaissance réceptacle *(ālayavijñāna)*. Voir Saṃgraha, p. 26 ; Siddhi, p. 180 ; S. LÉVI, *Autour d'Aśvaghoṣa,* JA, oct.-déc. 1929, p. 281-283.

[1] Sur l'invitation de Brahmā, voir ci-dessus, p. 57-58.

Les hérétiques *(tīrthika)* sont personnellement attachés à leur système ; avec ou sans invitation, ils le prêchent aux hommes. Le Buddha n'a ni attachement ni amour pour sa loi ; c'est par compassion *(karuṇā)* pour les êtres qu'il la prêche quand on l'y invite ; si on ne l'invitait pas, il ne ferait pas tourner la roue de la loi. Des stances disent :

> Les Buddha disent : « Qu'est-ce que le Vrai ?
> Qu'est-ce que le Faux ?
> Le Vrai et le Faux
> Sont tous deux inexistants.
>
> Aussi la Vérité consiste
> A ne pas discourir sur les Dharma ».
> C'est par compassion pour les êtres
> Qu'ils font tourner la roue de la loi.

De plus, si le Buddha prêchait la loi sans y être invité, il aurait prêché ses propres découvertes *(pratibhā)*, ses propres croyances *(grāha)* et aurait certainement répondu aux quatorze questions difficiles (cf. ci-dessus, p. 154). Mais ici, quand les dieux l'invitèrent à prêcher, il s'agissait seulement de trancher la vieillesse *(jarā)*, la maladie *(vyādhi)* et la mort *(maraṇa)*, il ne s'agissait pas de questions controversées *(nigrahasthāna)* ; c'est pourquoi il n'a pas répondu aux quatorze questions difficiles et échappe à tout reproche. Pour cette raison, il faut l'inviter pour qu'il fasse tourner la roue de la loi.

En outre, né parmi les hommes, le Buddha agit néanmoins en Mahāpuruṣa : malgré sa grande pitié *(karuṇā)*, il ne prêche pas sans y être invité. S'il prêchait sans invitation, il serait critiqué par les hérétiques *(tīrthika)* ; il doit donc d'abord être invité. **110 a**
D'ailleurs les hérétiques sont de la secte du dieu Brahmā, et si Brahmā invite lui-même le Buddha, les hérétiques se soumettent.

Enfin les Bodhisattva, trois fois le jour et trois fois la nuit, accomplissent régulièrement un triple exercice *(triskandha)*[1] : (1) Le matin, rejetant leur manteau sur l'épaule *(ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā)* et joignant les mains *(kṛtāñjali)*, ils rendent hommage aux Buddha des dix régions en disant : « Moi, un tel, en

[1] Voir ci-dessus, p. 415, n. 1.

présence des Buddha actuels des dix régions, je confesse les fautes et les péchés du corps, de la voix et de la pensée que j'ai commis durant d'innombrables Kalpa, dans mes existences présentes et passées. Je fais le vœu de les effacer et de ne plus les commettre »[1]. Pendant la nuit, ils répètent trois fois cette formule. — (2) Ils commémorent les Buddha des dix régions et des trois temps, leurs actions *(carita)*, leurs qualités *(guṇa)* ainsi que celles de leurs disciples. Ils les approuvent *(anumodante)* et les exhortent *(samādāpayanti)*. — (3) Ils supplient les Buddha actuels des dix régions de faire tourner la roue de la loi et invitent les Buddha à rester longtemps dans le monde, durant d'innombrables Kalpa, pour sauver tous les êtres. En accomplissant ce triple exercice, les Bodhisattva gagnent des mérites immenses et se rapprochent de l'état de Buddha. C'est pourquoi ils doivent inviter ces derniers.

(28) NĀNĀDṚṢṬIPARYAVASTHĀNAKLEŚAPRAŚAMANAKUŚALA.

Sūtra : Ils excellaient à détruire les diverses vues fausses, enveloppements et passions *(nānādṛṣṭiparyavasthānakleśapraśamanakuśalaiḥ)*.

Śāstra : I. Il y a plusieurs sortes de vues fausses *(dṛṣṭi)* :

(1) Deux sortes de *dṛṣṭi* : la vue d'éternité *(śāśvatadṛṣṭi)* et la vue d'anéantissement *(ucchedadṛṣṭi)*[2]. La *śāśvatadṛṣṭi* est une adhésion de l'esprit *(cittakṣānti)* qui tient les cinq agrégats *(skandha)* pour éternels *(nitya)* ; l'*ucchedadṛṣṭi* est une adhésion de l'esprit qui tient les cinq agrégats pour périssables. Les êtres tombent souvent dans ces deux vues fausses. Les Bodhisattva qui les ont supprimées chez eux, sont aussi capables de les supprimer chez les autres pour les établir dans le Chemin du milieu *(madhyamā pratipad)*.

[1] Formule de pāpadeśanā dans Bhadracarīpraṇidhāna, v. 8 :

yac ca kṛtaṃ mayi pāpu bhaveyyā
rāgatu dveṣatu mohavaśena
kāyatu vāca manena tathaiva
taṃ pratideśayamī ahu sarvaṃ.

« Et les péchés qui ont pu être commis par moi, sous la poussée de l'attachement, de la haine ou de l'erreur, péchés de corps, de voix ou de pensée, je les confesse tous ».

Voir aussi un formulaire plus développé dans Bodhicaryāvatāra, II, v. 27-66.

[2] C'est l'*antagrāhadṛṣṭi* : Aṅguttara, I, p. 154 ; II, p. 240 ; III, p. 130 ; Kośa, V, p. 17, IX, p. 265.

(2) Deux sortes de *dṛṣṭi* : la vue d'existence *(bhavadṛṣṭi)* et la vue de non-existence *(vibhavadṛṣṭi)* [1].

(3) Trois sortes de *dṛṣṭi* : l'adhésion à tous les Dharma *(sarvadharmakṣānti)*, la non-adhésion à tous les Dharma *(sarvadharmeṣv akṣāntiḥ)*, le fait d'adhérer et de ne pas adhérer à tous les Dharma *(sarvadharmeṣu kṣāntyakṣāntiḥ)*.

(4) Quatre sortes de *dṛṣṭi* [2] : 1. Le monde est éternel, le monde est non-éternel, le monde est à la fois éternel et non-éternel, le monde n'est ni éternel ni non-éternel *(śāśvato lokaḥ, aśāśvato lokaḥ, śāśvataś cāśāśvataś ca lokaḥ, naivaśāśvato nāśāśvataś ca lokaḥ)* ; 2. Le monde et le moi sont finis, sont infinis, sont à la fois finis et infinis, ne sont ni finis ni infinis *(antavān lokaś cātmā ca, anantavān lokaś cātmā ca, antavāṃś cānantavāṃś ca lokaś cātmā ca, naivāntavān nānantavāṃś ca lokaś cātmā ca)* ; 3. Le Tathāgata [ou le saint affranchi du désir] existe après la mort, n'existe pas après la mort, existe et n'existe pas à la fois après la mort, ne peut ni exister ni ne pas exister après la mort *(bhavati tathāgataḥ paraṃ maraṇān, na bhavati tathāgataḥ paraṃ maraṇād, bhavati ca na bhavati ca tathāgataḥ paraṃ maraṇān, naiva bhavati na na bhavati ca tathāgataḥ paraṃ maraṇāt)*.

(5) Cinq sortes de *dṛṣṭi* [3] : 1. *satkāyadṛṣṭi* (vue relative à l'accumulation des choses périssantes, c'est-à-dire relative aux cinq *skandha)*, 2. *antagrāhadṛṣṭi* (vue de la croyance aux thèses extrêmes de l'éternité ou de l'anéantissement), 3. *mithyādṛṣṭi* (vue fausse qui consiste à nier ce qui existe réellement), 4. *dṛṣṭiparāmarśa* (estime des mauvaises vues), 5. *śīlavrataparāmarśa* (estime exagérée de la moralité et des pratiques disciplinaires).

Ces diverses vues s'élèvent jusqu'au nombre de 62 *dṛṣṭigata* [4].

Ces vues-là, diverses causes et conditions *(hetupratyaya)* les engendrent, diverses sciences *(jñānaparyāya)* les découvrent, divers maîtres *(ācārya)* les entendent ; sous des caractères différents, elles constituent toutes sortes d'entraves *(saṃyojana)* et causent aux êtres diverses douleurs *(duḥkha)*. C'est pourquoi

[1] Cf. aṃyutta, III, p. 93 ; Majjhima, I, p. 65 ; Aṅguttara, I, p. 83 ; Kośa, IX, p. 265.

[2] On tombe dans ces *dṛṣṭi* quand on se prononce sur les « Quartoze questions difficiles » dont il a déjà été question ci-dessus, p. 154 sq.

[3] Kośa, V, p. 15-18.

[4] Ces 62 *dṛṣṭigata* sont exposés dans le Brahmajālasūtra ; ils ont pour racine l *satkāyadṛṣṭi*.

elles sont nommées vues diverses *(nānādṛṣṭi)*. Le sens du mot *dṛṣṭi* sera exposé plus loin en détail.

II. Il y a dix enveloppements *(paryavasthāna)*[1] : 1. colère *(krodha)*, 2. hypocrisie *(mrakṣa)*, 3. torpeur *(styāna)*, 4. langueur *(middha)*, 5. regret *(kaukṛtya)*, 6. dissipation *(auddhatya)*, 7. disrespect *(āhrīkya)*, 8. impudence *(anapatrāpya)*, 9. avarice *(mātsarya)*, 10. envie *(īrṣyā)*. — En outre, parce qu'elles entravent la pensée, toutes les passions *(kleśa)* sont appelées *paryavasthāna*.

III. Les passions *(kleśa)* sont nommées *kleśa* (en chinois, *fan nao*) parce qu'elles vexent *(fan)* et tourmentent *(nao)* la pensée.

110 b Il y a deux sortes de *kleśa* : l'attachement interne *(ādhyātmika-saṅga)* et l'attachement externe *(bāhyasaṅga)*. Les *kleśa* d'attachement interne sont les cinq *dṛṣṭi*, le doute *(vicikitsā)*, l'orgueil *(māna)*, etc. ; les *kleśa* d'attachement externe sont l'amour *(rāga)*, la haine *(dveṣa)*, etc. L'ignorance *(avidyā)* est à la fois interne et externe.

Il y a encore deux sortes de *bandhana* (lien) : ceux qui dépendent de la soif *(tṛṣṇāpatita)* et ceux qui dépendent des vues fausses *(dṛṣṭipatita)*.

Il y a encore trois sortes de *bandhana* : ceux qui dépendent de l'amour *(rāgapatita)*, ceux qui dépendent de la haine *(dveṣapatita)* et ceux qui dépendent de la sottise *(mohapatita)*[2]. Ils sont nommés *kleśa*.

Certaines personnes comptent 10 *paryavasthāna* ; d'autres, 500[3]. Les *kleśa* sont nommés : « toutes les entraves *(saṃyojana)* ». Il y a 9 *saṃyojana*, 7 *anuśaya* et, globalement, 98 *bandhana*[4].

Selon le *Kia tchan yen tseu a p'i t'an* (Kātyāyanīputrābhidharma), ces 10 *paryavasthāna* et les 98 *bandhana* font 108 *kleśa*[5]. Dans le *Tou tseu eul a p'i t'an* (Vātsīputrīyābhidharma), les *saṃyojana* sont les mêmes, mais les *paryavasthāna* sont au nombre de 500.

[1] Kośa, V, p. 90.

[2] Kośa, V, p. 87.

[3] Les Vaibhāṣika admettent 10 *paryavasthāna* (Kośa, V, p. 90) ; d'autres en comptent 500 (P'i ni mou king, T 1463, k. 8, p. 850, dans Hôbôgirin, *Bonnô*, p. 124).

[4] Il y a 6 *anuśaya* : rāga, pratigha, māna, avidyā, dṛṣṭi, vimati (Kośa, V, p. 2).— Ils font 7 en divisant en deux le rāga (Kośa, V, p. 3 ; Dīgha, III, p. 254, 282 ; Aṅguttara, IV, p. 9 ; Saṃyutta, V, p. 60 ; Vibhaṅga, p. 383 ; Jñānaprasthāna, T 1543, k. 4, p. 784 c). — Ils font 10 en divisant en cinq la dṛṣṭi (Kośa, V, p. 9). Ils font 98 en comptant 36 *anuśaya* dans le Kāmadhātu, 31 dans le Rūpadhātu, et 31 dans l'Ārūpyadhātu (Prakaraṇapāda, T 1541, k. 3, p. 637 c ; Jñānaprasthāna, T 1543, k. 4, p. 784 c ; Kośa, V, p. 9).

[5] Sur ces 108 *kleśa*, PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 323.

Toutes ces passions, les Bodhisattva les détruisent chez eux par toutes sortes de moyens *(upāya)*, et ils excellent aussi à les détruire chez les autres.

Ainsi, au temps du Buddha, trois frères, l'aîné, le second et le dernier, entendirent parler de trois courtisanes *(veśyā)* : *Ngan lo p'o li* (Āmrapālī) du pays de Vaiśālī, *Siu man na* (Sumanā) de Śrāvastī et *Yeou po lo p'an na* (Utpalavarṇā) de Rājagṛha. Les trois frères, entendant chacun vanter la beauté incomparable de ces trois femmes, y pensaient jour et nuit et ne pouvaient en détacher leur pensée. En songe, ils rêvèrent qu'ils les possédaient. Une fois réveillés, ils se dirent : « Ces femmes ne sont pas venues à nous et nous ne sommes pas allés à elles ; pourtant le plaisir s'est produit. A cause de lui, nous nous sommes éveillés. Tous les Dharma sont-ils de ce genre ? » [1]. Alors ils se rendirent auprès du bodhisattva *P'o t'o p'o lo* (Bhadrapāla) pour l'interroger sur cette affaire. Bhadrapāla leur dit : « Tous les Dharma sont bien ainsi ; ils sont tous issus de la pensée » ; puis il expliqua adroitement

[1] Mise en histoire d'un exemple souvent utilisé dans les traités mādhyamika.

Pitṛputrasamāgamasūtra, cité dans Śikṣāsamuccaya, p. 252 : *Tatra mahārāja māyopamānīndriyāṇi svapnopamā viṣayāḥ. tadyathāpi nāma mahārāja puruṣaḥ suptaḥ svapnāntare janapadakalyāṇyā striyā sārdhaṃ paricaret. sa śayitavibuddho janapadakalyāṇīṃ striyam anusmaret. tat kiṃ manyase mahārāja saṃvidyate svapnāntare janapadakalyāṇī strī. āha. no hīdaṃ bhagavan. bhagavān āha. tat kiṃ manyase mahārājāpi nu sa puruṣaḥ paṇḍitajātīyo bhaved yaḥ svapnāntare janapadakalyāṇīṃ striyam anusmaret tayā vā sārdhaṃ krīḍitam abhiniveśet. āha. no hīdaṃ bhagavan. tat kasya hetoḥ. atyantatayā hi bhagavan svapnāntare janapadakalyāṇī na saṃvidyate nopalabhyate. kutaḥ punar anayā sārdhaṃ paricaraṇā. anyatra yāvad eva sa puruṣo vighātasya klamathasya bhāgī syāt.*

Bhavasaṃkrāntisūtra cité dans Madh. avatāra, p. 127 (tr. LAV., Muséon, 1910, p. 319) : « De même, ô grand roi, qu'un homme endormi rêve qu'il possède la belle de l'endroit ; et réveillé de son sommeil, il pense avec regret à la belle. Qu'en pensestu, ô grand roi ? Est-ce un homme sensé celui qui, ayant rêvé qu'il possède la belle, pense avec regret à la belle après qu'il s'est réveillé de son sommeil ? » — « Non pas, ô Bhagavat. Et pourquoi ? Parce que, ô Bhagavat, la belle, en rêve, ni n'existe, ni n'est perçue. A plus forte raison, la possession de la belle. Mais, cependant, cet homme sera épuisé et fatigué ». Comparer les versions chinoises dans Bhavasaṃkrānti, éd. N. A. SÂSTRÎ, p. 10-11.

Les Vijñānavādin expliquent aussi comment, en l'absence de tout objet, il peut y avoir accomplissement de la fonction *(kṛtyakriyā)* comme dans le rêve : cf. Viṃśikā, p. 4 : *Svapnopaghātavat kṛtyakriyā siddheti veditavyam. yathā svapne dvayasamāpattim antareṇa śukravisargalakṣaṇaḥ svapnopaghātaḥ.* « Il faut savoir que l'accomplissement de la fonction est assuré [en l'absence de tout objet réel] comme la perte au cours du rêve : ainsi, dans le rêve et en dehors de tout accouplement, il y a une perte caractérisée par l'*effusio seminis* ».

(upāyena) à ces trois hommes la vacuité *(śūnyatā)* des Dharma, et tous trois devinrent des [Bodhisattva] sans régression *(avaivartika)*. C'est de cette manière aussi que les Bodhisattva emploient toutes sortes de ruses pour prêcher la loi aux êtres et supprimer chez eux les vues fausses *(dṛṣṭi)*, les enveloppements *(paryavasthāna)* et les passions *(kleśa)*. C'est ce que le sūtra exprime en disant : *nānādṛṣṭiparyavasthānakleśapraśamanakuśala.*

(29) Samādhiśatasahasrābhinirhāravikrīḍanakuśala.

Sūtra : Ils excellaient à produire et à jouer avec cent mille concentrations *(samādhiśatasahasrābhinirhāravikrīḍanakuśalaiḥ)*.

Śāstra : Par la force de l'extase *(dhyāna)* et de la discipline mentale *(cittaniyama)*, par la force de la pure sagesse *(viśuddhaprajñā)* et des artifices salvifiques *(upāya)*, ces Bodhisattva produisent *(abhinirharanti)* toutes sortes de concentrations *(samādhi)*.

Qu'est-ce que le *samādhi* ? C'est la fixation sur un point d'une pensée bonne *(kuśalacittaikāgratā)*, l'immobilité de la pensée *(cittācalatā)*.

Il y a trois sortes de *samādhi* : 1. *samādhi* avec *vitarka* (enquête) et *vicāra* (jugement) ; 2. *samādhi* sans *vitarka* et avec seulement *vicāra* ; 3. *samādhi* sans *vitarka* et sans *vicāra* [1].

Il y a encore quatre sortes de *samādhi* : 1. *samādhi* se rattachant au monde du désir *(kāmadhātvavacara)* ; 2. *samādhi* se rattachant au monde matériel *(rūpadhātvavacara)* ; 3. *samādhi* se rattachant au monde immatériel *(ārūpyadhātvavacara)* ; 4. *samādhi* ne se rattachant à rien.

Ici il s'agit des *samādhi* de Bodhisattva dont il a été question plus haut (p. 321). Ils ne sont pas aussi parfaits *(paripūrṇa)* que ceux des Buddha. C'est par la pratique et l'exercice de l'effort *(prayatna)* que les Bodhisattva les produisent *(abhinirharanti)*.

Question. — Pourquoi les Bodhisattva produisent-ils *(abhi-*
110 c *nirharanti)* et jouent-ils *(vikrīḍanti)* avec ces cent mille *samādhi* ?

Réponse. — Les êtres *(sattva)* sont innombrables *(apramāṇa)*, et chez eux le fonctionnement de la pensée *(cittapravṛtti)* diffère : les uns ont des facultés aiguisées *(tīkṣṇa)*, les autres ont des facultés

[1] Voir les références dans Kośa, VIII, p. 183.

obtuses *(mṛdu)* ; chez les uns les entraves *(saṃyojana)* sont épaisses, chez les autres elles sont minces. Aussi les Bodhisattva exercent-ils cent mille espèces de *samādhi* pour trancher [chez ces êtres] le trouble des passions. Ainsi, ceux qui veulent enrichir les pauvres *(daridra)*, doivent d'abord accumuler toutes sortes de richesses *(vasu)* et de provisions *(saṃbhāra)* pour aller ensuite au secours des pauvres ; ceux qui veulent soigner les malades *(vyādhita)*, doivent d'abord préparer toutes sortes de drogues *(bhaiṣajya)* pour aller ensuite guérir les malades. De même, les Bodhisattva qui veulent sauver les êtres, exercent des centaines de milliers de *samādhi*.

Question. — Pourquoi ne se contentent-ils pas de produire *(abhinirhāra)* ces *samādhi*, mais jouent-ils *(vikrīḍana)* encore avec eux ?

Les Bodhisattva qui produisent ces *samādhi* s'amusent à en sortir *(vyutthāna)* et à y rentrer *(praveśa)* ; cette maîtrise *(vaśitā)* sur les *samādhi* est nommée jeu *(vikrīḍana)*. Ce jeu n'est pas attachement au désir *(tṛṣṇābandhana)* ; c'est une maîtrise *(vaśitā)*. Ainsi le lion *(siṃha)* qui se montre parmi les gazelles *(mṛga)* un souverain *(īśvara)* sans peur, est nommé *mṛgarati* (celui qui s'amuse avec les gazelles). De même ces Bodhisattva qui ont la maîtrise sur les *samādhi*, en sortent et y entrent à volonté. [Les autres hommes [n'ont pas une telle maîtrise sur les *samādhi*] : certains y rentrent à volonté, mais n'y restent pas et n'en sortent pas librement ; d'autres y restent à volonté, mais n'y entrent pas et n'en sortent pas librement ; d'autres en sortent à volonté, mais n'y restent pas et n'y entrent pas librement ; d'autres y entrent et y restent à volonté, mais n'en sortent pas librement ; d'autres enfin y restent et en sortent à volonté, mais n'y entrent pas librement. Parce que les Bodhisattva ont sur les *samādhi* le triple pouvoir [d'y entrer, d'y rester et d'en sortir] à volonté, le sūtra dit qu'ils produisent cent mille *samādhi* et jouent avec eux.

* * *

Sūtra : Ces Bodhisattva étaient munis d'innombrables qualités de ce genre *(evaṃvidhaiś cāpramāṇair guṇaiḥ samanvāgataiḥ)*.

Śāstra : Comme ces Bodhisattva entourent le Buddha, l'homme qui voudrait célébrer leurs qualités *(guṇa)*, fût-ce même durant

d'innombrables *koṭi* de Kalpa, ne pourrait épuiser le sujet. C'est pourquoi ils sont munis d'innombrables qualités.

LES 22 PRINCIPAUX BODHISATTVA [1].

Sūtra : C'étaient les Bodhisattva :

1. *P'o t'o p'o lo* ou *Chan cheou* (Bhadrapāla).
2. *La na k'ie lo* ou *Pao tsi* (Ratnākara).
3. *Tao che* (Sārthavāha).
4. *Na lo ta* (Naradatta).
5. *Sing tö* (Śubhagupta, d'après la Pañcaviṃśati ; Guhagupta, d'après la Śatasāhasrikā).
6. *Chouei t'ien* (Varuṇadatta).
7. *Tchou t'ien* (Indradatta).
8. *Ta yi* (Uttaramati).
9. *Yi yi* (Viśeṣamati).
10. *Tseng yi* (Vardhamānamati).
11. *Pou hiu kien* (Amoghadarśin).
12. *Chan tsin* (Susaṃprasthita).
13. *Che cheng* (Suvikrāntavikramin).
14. *Tch'ang k'in* (Nityodyukta).
15. *Pou chö tsing tsin* (Anikṣiptadhura).
16. *Je tsang* (Sūryagarbha).
17. *Pou k'iue yi* (Anupamacintin).
18. *Kouan che yin* (Avalokiteśvara).
19. *Wen chou che li* ou *Miao tö* (Mañjuśrī).
20. *Tche pao yin* (Ratnamudrāhasta).

[1] Ces principaux Bodhisattva ne forment pas une liste stéréotypée et leur nombre n'est pas fixé à vingt-deux, même dans les versions de la Pañcaviṃśati. J'en compte 23 dans la traduction de Mokṣala (T 221, k. 1, p. 1 a-b) ; 24 dans le texte sanskrit édité par N. Dutt (p. 5) et la traduction de Dharmarakṣa (T 222, k. 1, p. 147 a-b) ; 26 dans la traduction de Hiuan tsang (T 220, k. 401, p. 1 c). La Śatasākasrikā, p. 6-7, en énumère encore bien davantage.

Par contre, les seize premiers Bodhisattva de la liste, tous vivants dans le monde, forment le groupe homogène des *Ṣoḍaśa satpuruṣāḥ*, qui intervient dans plusieurs sūtra du Grand Véhicule : Mahāratnakūṭa, T 310, k. 17, p 91 c 14-15 ; k. 111, p. 623 b 13-14 ; Wou leang cheou king, T 360, k. 1, p. 265 c 16 ; Viśeṣacintābrahmaparipṛcchā, T 585, k. 1, p. 1 a 14 ; T 586, k. 1, p. 33 b 9 ; T 587, k. 1, p. 62 b 12 ; Saddharmapuṇḍarīkasūtra, p. 3, l. 10. Ce sont les seize Bodhisattva de la doctrine exotérique (Hien kiao), distincts des seize Bodhisattva de la doctrine ésotérique (Mi kiao).

21. *Tch'ang kiu cheou* (Nityotkṣiptahasta).
22. *Mi lö* ou *Ts'eu che* (Maitreya).

Ils étaient à la tête d'innombrables milliers de *koṭinayuta* de Bodhisattva Mahāsattva, qui tous étaient en Expectative de succession *(ekajātipratibaddha)* [1] et devaient encore accéder à l'état de Buddha *(bhūyastvena kumārabhūta)* [2].

Śāstra : Tous ces Bodhisattva accompagnant le Buddha se trouvaient à Rājagṛha sur le Gṛdhrakūṭaparvata. **111 a**

Question. — Ces Bodhisattva sont très nombreux ; pourquoi le sūtra donne-t-il seulement le nom de 22 d'entre eux ?

Réponse. — S'il voulait citer par leur nom les innombrables *koṭinayuta* de Bodhisattva, il n'en finirait pas ; celui qui voudrait les citer tous n'aurait pas à sa disposition un nombre suffisant de caractères *(akṣara)*.

De plus il y a deux catégories parmi ces Bodhisattva : les laïcs *(gṛhastha)* et les religieux *(pravrajita)* :

1. Sont des Bodhisattva laïcs, les seize premiers de la liste, à commencer par Bhadrapāla.

— Bhadrapāla, de la caste des Vaiśya, est un vieillard de *Wang chö* (Rājagṛha) [3].

— Ratnākara, un jeune prince *(kumāra)*, est un habitant de *P'i ye li* (Vaiśālī).

— Śubhagupta, fils de marchand *(śreṣṭhiputra)*, est un habitant du *Tchan po* (Campā).

— Sārthavāha, de la caste des Vaiśya, est un habitant de *Chö p'o t'i* (Śrāvastī).

Naradatta, de la carte des Brâhmanes, est un habitant de *Mi t'i lo* (Mithilā).

— Varuṇadatta est un bodhisattva *upāsaka*.

2. Sont des Bodhisattva religieux *(pravrajita)*, Maitreya, Mañjuśrī, etc.

[1] L'expression chinoise *Pou tch'ou* « en expectative de succession » ne rend qu'imparfaitement le sanskrit *ekajātipratibaddha* (en tibétain *skye ba gcig gis thogs pa)* qui signifie : séparé [de l'état de Buddha] par une renaissance seulement.

[2] L'expression chinoise *Chao tsouen wei tchö* « qui accédera à la position noble » ne rend qu'imparfaitement le sanskrit *bhūyastvena kumārabhūta* (en tibétain *phal cher gźon nur gyur pa)* qui signifie : toujours prince [c'est-à-dire associé au pouvoir royal].

Nous retrouverons cette expression plus bas, k. 10, p. 128 a 16, où elle traduit encore *bhūyastvena kumārabhūta*.

[3] Voir le Bhadrapālasūtra, T 416, k. 1, p. 872 a-b.

3. Les bodhisattva Avalokiteśvara, etc., proviennent tous d'un champ de Buddha *(buddhakṣetra)* en région étrangère *(deśāntara)*.

En citant ces quelques laïcs *(gṛhastha)*, le sūtra inclut tous les bodhisattva laïcs ; il fait de même pour les bodhisattva religieux *(pravrajita)* et les bodhisattva étrangers *(deśāntarin)*.

Question. — Quelles sont les qualités spéciales *(viśeṣa)* du bodhisattva Bhadrapāla, mis en tête de liste ? — Si on mettait en tête les plus grands, il faudrait citer d'abord les Bodhisattva *Pien ki* (Vairocana), *Kouan che yin* (Avalokiteśvara), *Tö ta che* (Mahāsthāmaprāpta), etc. Si on mettait en tête les plus petits, il faudrait citer d'abord les bodhisattva de corps de chair *(māṃsakāyabodhisattva)* et ceux qui viennent de produire pour la première fois la Pensée de la Bodhi *(prathamacittotpādikabodhisattva)*.

Réponse. — Si le bodhisattva Bhadrapāla est cité en tête, ce n'est pas qu'il soit le plus grand ou le plus petit, mais parce qu'il est un vieillard de Rājagṛha, le plus grand des Bodhisattva laïcs *(avadātavasanabodhisattva)*, et que le Buddha se trouve précisément à Rājagṛha pour prêcher la Prajñāpāramitā.

En outre, le bodhisattva Bhadrapāla possède d'immenses qualités *(guṇa)* de tout genre et, dans le *Pan tcheou san mei* (Pratyutpannasamādhi) [1], le Buddha en personne a fait l'éloge de ses qualités.

Question. — Si le bodhisattva Maitreya peut être dit en « Expectative de succession » *(ekajātipratibaddha)* [2], comment les autres bodhisattva sont-ils encore appelés à accéder à l'état de Buddha ?

Réponse. — Ces Bodhisattva répartis dans les [divers] champs de Buddha *(buddhakṣetra)* des dix régions, sont tous en Expectative de succession *(ekajātipratibaddha)*.

[1] Il s'agit du Bhadrapālasūtra qui est connu par une traduction tibétaine intitulée *Da ltar gyi saṅs rgyas mṅon sum du bźugs paḥi tiṅ ṅe ḥdzin* = Pratyutpannabuddhasaṃmukhāvasthitasamādhi, Mdo X, 1 (CSOMA-FEER, p. 250 ; OKC, n° 281, p. 299) et quatre traductions chinoises dues respectivement à Jñānagupta (T 416), à Tche tch'an (T 417 et T 418) et à un traducteur anonyme (T 419).

[2] Il est admis dans le Petit Véhicule que le bodhisattva Maitreya, actuellement dans le ciel des Tuṣita, succédera immédiatement au Buddha Śākyamuni, au cours de ce Kalpa, quand la vie humaine sera de 80.000 ans (cf. Dīgha, III, p. 75 ; Tch'ang a han, T 1, k. 6, p. 41 c ; Tchong a han, T 26, k. 13, p. 511 a). Maitreya mérite donc le qualificatif de *pou tch'ou* : en expectative de succession. Mais comment les innombrables autres bodhisattva pourraient-ils être eux aussi en expectative de succession ?

L'objection n'arrête pas les docteurs du Grand Véhicule qui admettent qu'il peut y avoir en même temps plusieurs Buddha, pourvu que ce soit dans des Trichiliocosmes différents (cf. p. 303).

CHAPITRE XIV.

ÉMISSION DE RAYONS

ACTE I.

Sūtra : Alors donc le Bhagavat, ayant disposé lui-même le siège du lion, s'assit les jambes repliées [1] ; tenant le corps droit et fixant son attention, il entra dans la concentration nommée Roi-des-concentrations, dans laquelle rentrent toutes les concentrations *(Atha khalu bhagavān svayam eva siṃhāsanaṃ prajñapya nyaṣīdat paryaṅkaṃ baddhvā ṛjukāyaṃ praṇidhāyābhimukhīṃ smṛtim upasthāpya samādhirājaṃ nāma samādhiṃ samāpadyate sma yatra sarvasamādhayo 'ntargatāḥ)*.

Śāstra : Question. — Le Buddha possède un servant *(upasthāyaka)* et de nombreux Bodhisattva ; pourquoi dispose-t-il lui-même le siège du lion *(siṃhāsana)* ?

[1] Il faut se représenter le Buddha assis en *padmāsana* « manière particulière de s'accroupir avec les jambes étroitement repliées et la plante des pieds retournée en dessus ». Cette pose du lotus a été usitée de tout temps par les *yogin* de l'Inde et elle est couramment réalisée par les *sādhu* actuels (FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, II, p. 325). D'autre part, comme le Buddha est en *samādhi*, il esquisse le geste de la méditation *(dhyānamudrā)* qui « réunit dans le giron les deux mains superposées du Buddha ». Les sculpteurs bouddhiques ont souvent représenté le Buddha dans cette position.

Bien que, d'après le Mppś, le « siège du lion » doive s'entendre d'une manière symbolique comme le siège de l'homme-lion *(puruṣasiṃha)*, le Buddha est parfois représenté assis sur un *siṃhāsana* « trône soutenu par les lions ». Voir, entre autres exemples : un Buddha du Gandhāra, dans A. VON LE COQ, *Von Land u. Leuten in Ost-Turkistan*, Leipzig 1928, pl. 44 ; un Bodhisattva-Buddha à Mathurā dans FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, II, p. 679, fig. 550 ; VOGEL, *Sculpture de Mathurā*, pl. XXVI a. Comme von Le Coq l'a remarqué, *o. c.*, p. 166-167, le siège aux lions est encore usité actuellement chez les Perses Mahométans. Pour plus de détails, on consultera J. AUBOYER, *Un aspect de la souveraineté dans l'Inde d'après l'iconographie des trônes*, RAA, XI, 1937, p. 88-101.

Réponse. — Ce siège est créé *(nirmita)* par le Buddha lui-même en conformité avec la grande assemblée ; c'est pourquoi Ānanda [le servant du Buddha] ne peut pas le disposer. D'ailleurs, c'est la pensée *(citta)* du Buddha qui crée ce siège ; c'est pourquoi on dit qu'il le dispose lui-même.

Question. — Qu'est-ce que ce *siṃhāsana* ? Le Buddha crée-t-il un lion ? Un véritable lion est-il présent, ou bien fabrique-t-il
111 b un lion en or, en argent, en bois ou en pierre ? D'ailleurs, le lion n'étant pas un bon animal, le Buddha n'en a pas besoin et, puisqu'on n'en a que faire, le lion ne devrait pas être là.

Réponse. — Le lion en question n'est pas un lion véritable, mais, comme le Buddha est un lion parmi les hommes *(puruṣasiṃha)*, le siège où il s'assied — qu'il s'agisse d'un lit *(āsana)* ou d'une terre *(bhūmi)* — est nommé siège de lion. De même, à présent encore, le siège où trône le roi est nommé siège de lion, le chef qui commande à des guerriers est appelé homme-lion *(puruṣasiṃha)* et les hommes appellent *puruṣasiṃha* le roi du pays. De même qu'un lion parmi les quadrupèdes est ferme, impavide et peut triompher *(abhibhavati)* de tous, ainsi le Buddha, parmi les quatre-vingt-seize systèmes hérétiques [1], triomphe de tous sans crainte et est nommé *puruṣasiṃha.*

Question. — Nombreuses sont les poses assises ; pourquoi le Buddha prend-il seulement celle des jambes repliées *(paryaṅkabandha)* ?

Réponse. — 1. Parmi les poses assises, celle des jambes repliées est la plus apaisée *(kṣema)* et la moins fatigante : c'est la position des gens en extase *(dhyāyin)* car, en tenant de la sorte les mains et les pieds, la pensée ne divague pas.

2. En outre, parmi les quatre attitudes corporelles *(kāyeryāpatha)* [2], elle est la plus apaisée *(kṣema)* : c'est la position de l'extase, la position régulière pour trouver le Chemin *(mārgalābha)*. Quand le roi Māra l'aperçoit, il éprouve de la tristesse et de la frayeur. S'asseoir ainsi est une règle chez le religieux *(pravrajita)* : celui-ci, en effet, s'assied les jambes croisées sous un arbre de la forêt ; la foule qui le voit éprouve une grande joie et sait que ce religieux atteindra sûrement le Chemin. Des stances disent :

[1] Formés par les systèmes des six maîtres hérétiques, plus les quinze écoles de disciples fondées par chacun d'eux. *Bukkyô daijiten*, p. 296 a-b.

[2] Voir ci-dessus, p. 162 n. 1.

Quand on s'assied les jambes repliées,
Le corps est pacifié, on entre en *samādhi*.
Les puissants vous regardent avec respect
Comme le soleil qui éclaire le continent.

On chasse la paresse et les troubles mentaux,
Le corps est léger et ignore la fatigue.
L'intelligence aussi est alerte ;
Cette posture pacifique est pareille au repliement du serpent.

Voyant, ne fût-ce qu'en peinture, des jambes repliées,
Le roi Māra éprouve de la tristesse et de la frayeur.
Combien plus s'il s'agit d'un homme entré dans le Chemin,
Assis paisiblement, et restant sans mouvement !

C'est pourquoi on s'assied les jambes repliées.

3. En outre, le Buddha a dit à ses disciples qu'ils devaient s'asseoir ainsi [1]. Il y a des hérétiques qui cherchent le Chemin en restant toujours dressés sur un pied, ou en restant toujours debout, ou en portant les pieds sur les épaules ; de telles tortures plongent la pensée dans une mer d'égarement ; ces poses ne sont pas apaisées [2]. C'est pourquoi le Buddha recommande à ses disciples de s'asseoir les jambes repliées en tenant le corps droit *(ṛjukāyaṃ praṇidhāya)*.

Pourquoi ? Quand on tient le corps droit, la pensée est facile à diriger ; chez ceux qui sont assis le corps droit, la pensée n'est pas oisive. Avec une pensée correcte et un esprit droit, l'ascète fixe son attention *(abhimukhīṃ smṛtim upasthāpayati)* ; quand sa pensée s'égare, il la saisit et la ramène. Pour entrer en *samādhi*, il garde sa pensée de toute distraction. C'est en fixant ainsi son attention que [le Buddha] entra dans le Samādhirājasamādhi.

Qu'est-ce que le Samādhirājasamādhi ? Ce *samādhi* est le premier de tous les *samādhi* : à son gré il prend pour objet *(ālambate)* **111 c**
d'innombrables Dharma. De même que le roi *(rājan)* est le premier de tous les hommes, de même que le roi Cakravartin est le premier

[1] Par exemple dans le Satipaṭṭhānasutta (Majjhima, I, p. 56) : *Kathañ ca bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati. Idha bhikkhave bhikkhu araññagato vā rukkhamūlagato vā suññāgāragato vā nisīdati pallaṅkaṃ ābhujitvā ujuṃ kāyaṃ paṇidhāya parimukhaṃ satiṃ upaṭṭhapetvā.*

[2] Ces poses ont été condamnées par le Buddha dans Dīgha, I, p. 167.

de tous les rois, de même que le Buddha est le premier de tous les êtres du ciel et de la terre, ainsi ce *samādhi* est le premier de tous les *samādhi*.

Question. — En vertu de la puissance du Buddha, tous les *samādhi* [pratiqués par lui] sont nécessairement premiers. Pourquoi appellez-vous premier le Samādhirāja seulement ?

Réponse. — Bien qu'en vertu de la puissance miraculeuse (*ṛddhibala*) du Buddha, tous les *samādhi* pratiqués par lui soient nécessairement premiers, il existe néanmoins entre eux des différences (*viśeṣa*). C'est comme pour les joyaux (*ratna*) d'un roi Cakravartin : bien qu'ils surpassent les joyaux de tous les autres rois, il y a pourtant entre eux des différences : ils n'ont pas tous la même valeur.

Dans quel recueillement (*samāpatti*) le Samādhirājasamādhi est-il contenu (*saṃgṛhīta*), et quel est son caractère (*lakṣaṇa*) ?

a. Certains prétendent que le Samādhirājasamādhi a pour caractère la maîtrise (*vaśitā, aiśvarya*), qu'il est contenu dans les cinq bons éléments (*pañcakuśalaskandha*) [1] et qu'il réside dans la quatrième extase (*caturtha dhyāna*). Pourquoi ?

C'est dans le quatrième *dhyāna* que tous les Buddha, parcourant le Chemin de la vision des vérités (*satyadarśanamārga*), obtiennent le fruit] d'*A na han* (Anāgāmin), et qu'ils acquièrent en dix-huit pensées l'état de Buddha [2]. C'est dans le quatrième *dhyāna* que les Buddha abandonnent la vie, et c'est dans le quatrième *dhyāna*

[1] Les cinq *skandha* purs sont : *śīla, samādhi, prajñā, vimukti* et *vimuktijñānadarśana* (Dīgha, III, p. 279 ; Saṃyutta, I, p. 99-100 ; Kośa, I, p. 48).

[2] Le Buddha atteignit la Bodhi en s'appuyant sur le quatrième *dhyāna* : le détail est noté par tous les récits de l'illumination ; voir, entre autres sources, Majjhima, I, p. 247 ; Mahāvastu, II, p. 283, l. 12 ; Lalitavistara, p. 344, l. 3. — La P'i p'o cha, T 1545, k. 153, p. 780 a-b, et le Kośa, II, p. 206, VI, p. 177, expliquent comment le Bodhisattva va jusqu'à la Bodhi, en une séance (*ekāsanataḥ*), en s'appuyant sur le quatrième *dhyāna*. Cette séance comporte 34 pensées ou moments :

1° Les 16 moments du Chemin de la vision (*darśanamārga*), ou Compréhension des vérités (*abhisamaya*), font du futur Buddha un Anāgāmin détaché de toute existence à l'exception du Bhavāgra. Il a déjà été question de ces seize moments, ci-dessus, p. 130, n. 1.

2° Les 18 moments (9 *prahāṇa* ou « abandons », 9 *vimukti* ou « délivrances ») du Chemin de la méditation (*bhāvanāmārga*), ou Considération répétée (*abhyāsa*) des vérités, détruisent chez le futur Buddha les passions (*kleśa*) relatives au Bhavāgra et lui assurent la qualité de Samyaksaṃbuddha.

qu'ils entrent dans le Nirvāṇa-sans-reste *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)* [1]. Dans le quatrième *dhyāna* sont contenus les huit étages *(bhavasthāna)* [2], les [huit] Vimokṣa et les [huit] Abhibhvāyatana [3]. Les Kṛtsnāyatana abondent dans le quatrième *dhyāna*. Le quatrième *dhyāna* est exempt d'agitation *(āniñjya)* : il ne met pas obstacle *(āvṛṇoti)* aux Dharma du recueillement. [Au contraire], dans le monde du désir *(kāmadhātu)*, le désir *(kāma)* contrecarre la pensée du recueillement *(samāpatticitta)* ; dans le premier *dhyāna*, l'enquête *(vitarka)* et le jugement *(vicāra)* agitent la pensée ; dans le second *dhyāna*, c'est la grande joie *(prīti)* qui remue ; dans le troisième *dhyāna*, c'est le grand plaisir *(sukha)* qui remue. Mais dans le quatrième *dhyāna* il n'y a pas d'agitation [4].

De plus le premier *dhyāna* est brûlé par le feu *(tejas)*, le second est atteint par l'eau *(āpas)*, le troisième est atteint par le vent *(vāyu)*, mais le quatrième est exempt de ces trois tourments *(bādhana)* [5] ; il n'a pas d'inspiration ni d'expiration *(āśvāsa, praśvāsa)* [6] ; il est pur dans son équanimité et son souvenir *(upekṣāsmṛtipariśuddha)* [7]. C'est pourquoi le Samādhirājasamādhi doit se trouver dans le quatrième *dhyāna*, comme un objet précieux a sa place dans un trésor.

b. D'autres disent : Qui pourrait connaître le caractère *(lakṣaṇa)* d'un *samādhi* de Buddha ? Tous les Dharma de Buddha sont de caractère unique *(ekalakṣaṇa)*, sans marque *(animitta)*, immenses

[1] Le détail est noté dans les récits du Parinirvāṇa : *Catutthajjhānaṃ samāpajji ; catutthajjhānā vuṭṭhahitvā samanantarā Bhagavā parinibbāyi* : Dīgha, II, p. 156 ; Saṃyutta, I, p. 158 ; Traductions chinoises du Mahāparinirvāṇasūtra : T 1, k. 4, p. 26 c ; T 6, k. 2, p. 188 c ; T 7, k. 2, p. 205 a.

[2] Il y a trois étages pour chacun des trois premiers *dhyāna*, et huit étages pour le quatrième *dhyāna* : Anabhraka, Puṇyaprasava, Bṛhatphala et les cinq Śuddhāvāsika. En tout, dix-sept places pour le Rūpadhātu. C'est l'opinion des Bahirdeśaka ou Pāścātya : « Occidentaux », c'est-à-dire des Sarvāstivādin du Gandhāra. Voir Kośa, III, p. 2 et 3 en note, où d'autres opinions sont signalées.

[3] Les rapports entre les *dhyāna* d'une part et les *vimokṣa* et *abhibhvāyatana* d'autre part sont plus compliqués : voir Kośa, VIII, p. 204 et sq.

[4] Voir à ce sujet Majjhima, I, p. 454 ; Tchong a han, T 26, k. 50, p. 743 b ; Kośa, IV, p. 107 ; VIII, p. 161 ; Kośavyākhyā, p. 677 : *prathamaṃ dhyānaṃ vitarkavicārābhyāṃ kampyate, dvitīyaṃ prītyā, tṛtīyaṃ sukhena ; naivaṃ ebhiś caturthaṃ kampyate.*

[5] Kośa, III, p. 215.

[6] Il y a inspiration et expiration *(ānāpāna)* dans le Kāmadhātu et les trois premiers *dhyāna* (Kośa, VI, p. 153), mais ces deux souffles, avec les six autres apakṣāla, sont supprimés dans le quatrième dhyāna (Kośa, VIII, p. 161).

[7] L'*upekṣāpariśuddhi* est un des quatre membres du quatrième *dhyāna* (Kośa, VIII, p. 148).

(aprameya), incalculables *(asaṃkhyeya)*, inconcevables *(acintya)*. Si les autres *samādhi* [du Buddha] sont immenses, incalculables et inconcevables, que dire alors du Samādhirājasamādhi ? Le Buddha est seul à le connaître. Si les fondements de son pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)* et sa moralité *(śīla)* sont inconnaissables, que dire alors du Samādhirājasamādhi ?

Au surplus, tous les *samādhi* rentrent *(antargata)* dans ce Samādhirājasamādhi : c'est pourquoi il est nommé Roi des samādhi. De même, toutes les rivières et tous les fleuves du Jambudvīpa se jettent dans le grand océan, et tous les peuples dépendent de leur roi.

Question. — Le Buddha est omniscient *(sarvajña)* et n'ignore rien. Pourquoi entre-t-il dans le Samādhirājasamādhi et connaît-
112 a il seulement après *(pṛṣṭham)* cela ?

Réponse. — 1. Il veut montrer que sa sagesse *(prajñā)* est issue de causes et de conditions *(hetupratyayasamutpanna)* et confondre les six maîtres hérétiques qui prétendaient : « Chez nous, la sagesse est toujours présente ; nous connaissons toujours »[1]. C'est pourquoi il est dit que le Buddha connaît parce qu'il est entré dans le Samādhirājasamādhi et que, s'il n'y entrait pas, il ne connaîtrait pas.

S'il en est ainsi, la force du Buddha est bien réduite !

— Non, car il n'a jamais aucune difficulté à entrer dans le Samādhirājasamādhi, et il ne lui faut qu'un instant *(kṣaṇa)* pour l'obtenir. Ce n'est pas comme les Śrāvaka, les Pratyekabuddha et les petits Bodhisattva[2] qui cherchent par tous moyens *(upāya)* à entrer en *samādhi*.

2. En outre, quand il est entré dans le Samādhirājasamādhi, le Buddha, avec ses six Supersavoirs *(abhijñā)*, pénètre les dix régions sans obstacle ni limite.

3. En outre, quand il est entié dans le Samādhirājasamādhi, il manifeste sa grande force miraculeuse *(ṛddhibala)* par toutes espèces de métamorphoses *(nirmāṇa)*. S'il manifestait sa grande

[1] Voir, par exemple, les prétentions de Pūraṇa Kassapa à l'omniscience, dans Aṅguttara, IV, p. 428 : *Pūraṇo Kassapo sabbaññū sabbadassāvī aparisesañāṇadassanaṃ paṭijānāti « carato ca me tiṭṭhato ca suttassa ca jāgarassa ca satataṃ samitaṃ ñāṇadassanaṃ paccupaṭṭhitan » ti.* — Nous avons vu plus haut, p. 46, n. 4, l'attitude pleine de jactance de Saccaka Nigaṇṭhīputta.

[2] C'est-à-dire les Bodhisattva avant leur entrée dans les Bhūmi.

force miraculeuse sans être entré dans le Samādhirājasamādhi, certaines personnes croiraient que le Buddha exerce une force magique *(māyābala)* ou une force de formules *(mantrabala)*, ou qu'il est un Nāga très puissant, ou qu'il est un dieu et non pas un homme. Pourquoi ? Quand un corps unique émet d'innombrables corps et que toutes sortes de rayons *(raśmi)* sont créés *(nirmita)*, on croit [facilement] que ce n'est pas le fait d'un homme. C'est pour prévenir cette erreur que le Buddha entre dans le Samādhirājasamādhi.

4. En outre, si le Buddha entrait dans un autre *samādhi* [que le Samādhirāja] les Deva, Śrāvaka et Pratyekabuddha seraient capables de le sonder : ils diraient que la force miraculeuse *(ṛddhibala)* du Buddha est grande, mais cependant connaissable, et leur respect *(gurukāra)* serait mince. C'est pourquoi le Buddha entre dans le Samādhirājasamādhi qu'aucun Ārya et même aucun Bodhisattva des dix terres *(daśabhūmi)* n'est capable de sonder. [En effet, quand le Buddha est plongé dans ce Samādhirāja], nul ne sait quel est le support *(āśraya)* ni quel est l'objet *(ālambana)* de la pensée du Buddha. C'est pourquoi le Buddha entre dans le Samādhirājasamādhi.

5. En outre, il y a des circonstances *(samaya)* où le Buddha lance de grands rayons *(raśmi)* et manifeste sa grande force miraculeuse *(ṛddhibala)* : quand il naît, quand il atteint la Bodhi, quand il met en branle la roue de la loi *(dharmacakra)*, quand une grande assemblée de Deva et d'Ārya se réunit, quand il confond les hérétiques *(tīrthika)* [1]. En toutes ces circonstances, il lance de grands rayons. Actuellement, c'est pour manifester sa supériorité *(viśeṣa)* qu'il lance de grands rayons, afin que tous les êtres divins et humains des dix régions, les Arhat, les Pratyekabuddha et les

[1] Le Lalitavistara ne manque jamais de signaler les jets de lumière lancés par le Bodhisattva-Buddha dans les grandes circonstances : quand il quitte le ciel des Tuṣita (p. 51), quand il naît (p. 86), quand il se met en marche vers le Bodhimaṇḍa (p. 278-279), quand il se dispose à prêcher la loi à Bénarès (p. 410). — Passages correspondants dans la traduction de Foucaux, p. 51, 80, 240, 341. — Les écritures pâlies sont beaucoup plus sobres sur ce sujet.

Quant au flamboiement du Buddha « quand une grande assemblée de Deva ou d'Ārya se réunit et quand il confond les hérétiques », il est abondamment représenté sur les bas-reliefs, même quand les textes jugent inutile de le mentionner : voir Foucher, *Art Gréco-bouddhique*, I, fig. 246 (la visite d'Indra) ; fig. 261 (conflit avec les hérétiques nus).

Bodhisattva puissent le connaître *de visu*. C'est pourquoi il entre dans le Samādhirājasamādhi.

6. Enfin, les rayons *(raśmi)* et la force miraculeuse *(ṛddhibala)* peuvent être inférieurs *(avara)*, moyens *(madhya)* ou supérieurs *(agra)* : 1. Les formules *(mantra)* et la magie *(māyā)* peuvent produire des effets lumineux *(raśminirmāṇa)* qui sont inférieurs ; 2. Les Deva, Nāga et Asura, en vertu de la rétribution *(vipāka)* de leurs actes, possèdent des rayons et une force miraculeuse qui sont moyens ; 3. Celui qui est entré en *samādhi*, par des qualités *(guṇa)* et une force mentale *(cittabala)* actuelles, peut lancer de grands rayons et manifester une grande force miraculeuse qui sont supérieurs. C'est pourquoi le Buddha entre dans le Samādhirājasamādhi.

Question. — Tous les *samādhi* ont chacun leur caractère propre *(svalakṣaṇa)* ; comment donc rentrent-ils tous dans ce [Samādhirājasamādhi] ?

Réponse. — 1. Quand on obtient le Samādhirājasamādhi, on obtient [par le fait même] tous les *samādhi*. C'est pourquoi ils
112 b « rentrent en lui » *(tatrāntargata)*. Par la force du Samādhirāja, tous les *samādhi* deviennent immenses *(aprameya)*, incalculables *(asaṃkhyeya)* et inconcevables *(acintya)*. C'est pourquoi on dit qu'ils rentrent en lui.

2. En outre, en entrant dans le Samādhirājasamādhi, on entre, si on le veut, dans tous les autres *samādhi*.

3. En outre, quand on est entré dans le Samādhirājasamādhi, on peut contempler le caractère de tous les *samādhi* comme on contemple du haut d'une montagne tout ce qui est en dessous.

4. Enfin, quand le Buddha est entré dans le Samādhirājasamādhi, il peut contempler tous les univers *(lokadhātu)* des dix régions et aussi tous les êtres *(sattva)*. C'est pourquoi il entre dans le Samādhirājasamādhi.

* * *

Sūtra : Alors donc le Bhagavat, étant sorti tranquillement de ce samādhi et ayant contemplé tout l'univers de son œil divin, rit de tout son corps *(Atha khalu bhagavān smṛtimān saṃprajānaṃs tasmāt samādher vyutthāya divyena cakṣuṣā sarvalokadhātuṃ vyavalokya sarvakāyāt smitam akarot)*

Śāstra: Question. — Pourquoi le Buddha, qui était entré dans le Samādhirājasamādhi, en sort-il sans retard et contemple-t-il l'univers ?

Réponse. — Le Buddha entre dans le Samādhirājasamādhi ; il ouvre et examine la corbeille précieuse *(ratnapiṭaka)* de tous les Dharma de Buddha. Dans ce Samādhirājasamādhi il contemple et se dit : « La corbeille de ma loi *(dharmapiṭaka)* est immense *(aprameya)*, incalculable *(asaṃkhyeya)* et inconcevable *(acintya)* ». Aussitôt après, il sort tranquillement du *samādhi* et, de son œil divin *(divyacakṣus)*, contemple les êtres *(sattva)*. Il connaît la misère des êtres, il sait que la corbeille de la loi, qui est issue des causes et conditions *(hetupratyayasamutpanna)*, peut aussi être atteinte par tous les êtres, mais que ceux-ci, plongés dans les ténèbres de l'erreur *(mohāndhakāra)*, ne la demandent pas et ne la recherchent pas. C'est pourquoi il rit de tout son corps *(sarvakāyāt smitaṃ karoti)*.

Question. — Le Buddha possède l'œil de Buddha *(buddhacakṣus)*, l'œil de la sagesse *(prajñācakṣus)* et l'œil de la loi *(dharmacakṣus)* [1] : ils sont supérieurs à l'œil divin *(divyacakṣus)*. Pourquoi emploie-t-il l'œil divin pour contempler l'univers ?

Parce que la portée visuelle de son œil de chair *(māṃsacakṣus)* n'est pas assez étendue. L'œil de la sagesse *(prajñācakṣus)* connaît le Vrai caractère *(satyalakṣaṇa)* des Dharma ; l'œil de la loi *(dharmacakṣus)* voit un homme déterminé et découvre par quel moyen salvifique *(upāya)* et par quel enseignement *(dharma)* il trouvera le Chemin ; l'œil de Buddha *(buddhacakṣus)* est l'intuition directe *(pratyakṣāvagama)* de tous les Dharma. Ici, c'est l'œil divin qui considère l'univers *(lokadhātu)* et les êtres *(sattva)* sans rencontrer

[1] Le Mppś attribue ici au Buddha cinq *cakṣus*, yeux ou pouvoirs visuels. Il y reviendra plus loin au k. 33, p. 305 c. Ce sont : 1. l'œil de chair *(māṃsacakṣus)*, 2. l'œil divin *(divyacakṣus)*, 3. l'œil de la sagesse *(prajñācakṣus)*, 4. l'œil de la loi *(dharmacakṣus)*, 5. l'œil de Buddha *(buddhacakṣus)*. On retrouve la même liste dans le Mahāvastu, I, p. 158, et le Dharmasaṃgraha, ch. LXVI. Le Lalitavistara p. 3, l. 5 ; p. 403, l. 2, qualifie le Buddha de *pañcacakṣuḥsamanvāgata*.

Ces *cakṣus* sont déjà mentionnés dans les écritures canoniques, soit séparément (voir Rhys Davids-Stede, s. v. *cakkhu*), soit par groupe. On trouve une liste des trois premiers yeux dans l'Itivuttaka, p. 52, le Kathāvatthu, p. 251 ; une liste complète des cinq yeux dans le Cullaniddesa, p. 235, et l'Atthasālinī, p. 306, mais le quatrième est désigné par l'expression *samantacakkhu* au lieu de *dhammacakkhu*.

Les cinq yeux sont encore énumérés dans un texte sogdien de la mission Pelliot, édité par E. Benveniste dans TSP, nº 10, p. 126-127.

d'obstacle *(anāvaraṇam)*. Pour les autres yeux, il n'en serait pas de même. L'œil de la sagesse, l'œil de la loi et l'œil de Buddha, bien que supérieurs [à l'œil divin], ne sont pas destinés à voir les êtres. Si on veut voir les êtres, il n'y a que deux yeux qui puissent servir : l'œil de chair *(māṃsacakṣus)* et l'œil divin *(divyacakṣus)*, mais comme l'œil de chair ne porte pas loin et rencontre des obstacles, le Buddha utilise l'œil divin.

Question. — Mais l'œil divin se trouve chez le Buddha ; pourquoi l'appelle-t-on œil divin [et non pas œil du Buddha] ?

Réponse. — 1. Parce qu'il se rencontre souvent chez les dieux *(deva)*. La portée de l'œil divin ne s'arrête pas aux montagnes *(parvata)*, aux murs *(kuḍya)* ou aux forêts *(vana)*. L'homme énergique *(vīryavat)*, moral *(śīlavat)* et recueilli *(dhyāyin)* l'obtient par la force de l'exercice *(abhisaṃskārabala)* ; ce n'est pas un don inné *(upapattija)*. C'est pourquoi il est nommé *divyacakṣus*.

2. En outre, les hommes sont pleins de respect pour les dieux et les prennent pour maîtres ; et comme le Buddha se conforme aux conceptions humaines, il appelle cet œil *divyacakṣus*.

3. Enfin, il y a trois sortes de dieux *(deva)* : 1. les dieux par métaphore *(saṃmatideva)*, 2. les dieux par naissance *(upapattideva)*, 3. les dieux purs *(viśuddhideva)*. Les *saṃmatideva* sont les rois *(rājan)* et les princes *(kumāra)*. Les *upapattideva* sont les dieux
112 c comme *Che* (Indra), *Fan* (Brahmā), etc. Les *viśuddhideva* sont les Buddha, les Pratyekabuddha et les Arhat [1]. Le Buddha est le [plus] vénérable des *viśuddhideva* ; c'est pourquoi [en ce qui le concerne] on n'a pas tort de parler de *divyacakṣus*.

[Le sūtra dit] : « De son œil divin il contemple tout l'univers ». Tous les êtres de cet univers cherchent toujours le bonheur *(sukha)*, mais trouvent toujours le malheur *(duḥkha)* ; leur pensée s'attache *(abhiniviśate)* à l'Ātman, mais en réalité il n'y a pas d'Ātman. Les êtres craignent toujours le malheur, mais sont toujours malheureux : ils sont comme l'aveugle *(andha)* qui, en cherchant le bon chemin, s'en écarte et tombe dans le fossé.

Après toutes ces considérations, le Buddha « rit de tout son corps ».

Question. — On rit avec la bouche *(mukha)* et parfois aussi avec les yeux *(akṣi)*. Pourquoi le sūtra dit-il ici que le Buddha rit de tout son corps *(sarvakāyāt)* ?

[1] Pour ces trois sortes de *deva*, voir ci-dessus, p. 331, n. 2.

Réponse. — Le Buddha qui a obtenu la maîtrise *(aiśvarya, vaśitā)* sur l'univers peut rendre tout son corps pareil à la bouche ou aux yeux. D'ailleurs on appelle « rire », la dilatation de tous les pores de la peau *(sarvaromakūpavivartana)* : quand on rit de plaisir, tous les pores se dilatent.

Question. — Comment le Buddha, toujours si grave *(guru)*, peut-il rire ainsi ?

Réponse. — Quand la grande terre *(mahāpṛthivī)* tremble *(kampate)*, ce n'est pas sans motif ni pour une raison futile ; il en est de même pour le Buddha : il ne rit pas sans rime ni raison. C'est pour une grave raison qu'il rit de tout son corps. Quelle est donc cette grave raison ?

1. Le Buddha va prêcher la Prajñāpāramitā et d'innombrables êtres *(asaṃkhyeyasattva)* continueront la lignée du Buddha *(buddhagotra)* : voilà la grave raison.

2. En outre le Buddha dit : « De génération en génération, j'ai été autrefois un petit insecte *(kṛmi)*, un misérable, mais j'ai peu à peu accumulé les racines de bien *(kuśalamūla)* et j'ai fini par obtenir la grande sagesse *(mahāprajñā)*. Aujourd'hui je suis un Buddha : mon pouvoir miraculeux *(ṛddhibala)* est immense *(apramāṇa)*, très élevé, très grand. Tous ces êtres, eux aussi, pourraient faire comme moi. Pourquoi leurs efforts sont-ils vains et tombent-ils dans des destinées inférieures ? » Voilà pourquoi le Buddha rit.

3. En outre, petite cause *(hetu)*, grands effets *(phala)*, petite condition *(pratyaya)*, grands résultats *(vipāka)* ! Si ceux qui cherchent l'état de Buddha n'ont qu'à prononcer une seule stance *(gāthā)*, à crier une seule fois « Namo buddhāya » et à brûler une seule pincée de parfum *(gandha)* pour être assurés de devenir Buddha, quel ne sera pas le succès de ceux qui, sachant pour l'avoir entendu *(śruta)* que les Dharma ne sont ni nés *(anutpanna)* ni détruits *(aniruddha)*, ni non-nés ni non-détruits *(naivānutpannanāniruddha)*, poseront les actes qui mènent [à l'état de Buddha] ? Voilà pourquoi le Buddha rit.

4. En outre, la Prajñāpāramitā est essentiellement pure *(viśuddha)* : comme l'espace *(ākāśa)*, elle ne peut être donnée ni reçue. Le Buddha, qui veut convertir tous les êtres, recourt à divers artifices salvifiques *(upāya)* — tels que rayons *(raśmi)* et qualités miraculeuses *(ṛddhiprabhāva)* — pour leur assouplir la pensée et les amener ensuite à accorder foi *(śraddhā)* à la Prajñāpāramitā.

Voilà pourquoi il rit et lance des rayons.

5. Enfin le rire a toute espèce de causes *(hetupratyaya)* : on rit de joie *(muditā)* ou de colère *(dveṣa)* ou par timidité ; on rit au spectacle de choses étranges ou ridicules ; on rit devant des usages étrangers ou des difficultés extraordinaires. Ici, il s'agit
113 a d'une difficulté absolument extraordinaire. Les Dharma sont non-nés *(anutpanna)*, non-détruits *(aniruddha)*, absolument vides *(śūnya)*, imprononçables *(anakṣara)*, innomables *(anāmaka)*, indicibles *(anabhilāpya)*, inexprimables *(anirvācya)* ; cependant il faut leur donner un nom *(nāman)* et leur appliquer des phonèmes *(akṣara)* quand on en parle aux êtres pour les amener à la délivrance *(vimokṣa)* : c'est là une difficulté énorme. Supposons un foyer long de cent yojana : qu'un homme portant des herbes sèches *(śuṣkatṛṇa)* entre dans ce foyer et le traverse sans en laisser brûle un seul brin ; ce serait là un exploit. De même, il est très difficile pour le Buddha de prendre ces herbes sèches que sont les 80.000 rubriques de la loi *(dharmanāmasaṃketa)* [1] et d'entrer avec elles dans le véritable caractère des Dharma *(dharmasatyalakṣaṇa)* sans en laisser brûler par le feu de l'attachement *(saṅgatejas)* et de traverser ce feu tout droit sans arrêt. Voilà pourquoi le Buddha rit, et c'est à cause de ces difficultés de tout genre que le Buddha rit de tout son corps.

* * *

Sūtra : Des roues aux mille rais [imprimées sur] la plante de ses pieds, s'élancèrent six cent prabhedakoṭi de rayons *(Tasyādhastāt pādatalayoḥ sahasrārābhyāṃ cakrābhyāṃ ṣaṭraśmiprabhedakoṭiśatāni niśceruḥ)*.

Śāstra : Question. — Pourquoi émet-il d'abord les rayons par son corps ?

Réponse. — Nous avons déjà répondu ci-dessus en parlant des causes du rire, mais nous devons nous répéter ici.

1. En voyant le corps immense du Buddha lancer de grands rayons, certaines personnes sont animées d'une foi pure *(śraddhāviśuddhi)* et d'un grand respect *(satkāra)* : elles savent que ce n'est pas un homme ordinaire.

2. En outre, le Buddha veut manifester sa sagesse. Par le miracle de ses rayons, il émet d'abord une lumière corporelle et les êtres

[1] Il s'agit des 80.000 ou 84 000 *dharmaskandha*.

savent que si sa lumière corporelle apparaît, les rayons de sa sagesse *(prajñāraśmi)* vont [bientôt] s'élancer.

3. Enfin, tous les êtres sont attachés *(sakta)* au plaisir sensible *(kāmasukha)*, et le premier des cinq objets sensibles *(kāmaguṇa)*, c'est la couleur *(rūpa)*. Voyant la lumière merveilleuse du Buddha, leur esprit s'y attache ; ils renoncent à leurs anciens plaisirs ; leur pensée se détache peu à peu des objets sensibles, et on pourra ensuite leur prêcher la sagesse.

Question. — D'autres encore, dieux ou hommes, sont capables de lancer des rayons ; en quoi diffèrent-ils du Buddha qui lance des rayons ?

Réponse. — Les rayons que les dieux et les hommes peuvent lancer sont bornés et limités. Ce qui est éclairé par le soleil et la lune *(sūryacandramas)*, c'est seulement les quatre continents *(cāturdvīpaka)* ; mais les rayons lancés par le Buddha remplissent un Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et, sortant de ce Trisāhasra-, ils s'étendent jusqu'à la région du nadir *(adhastād diś)*. Les rayons lancés par les hommes ne font que réjouir les hommes, mais les rayons lancés par le Buddha font que tous entendent la loi et trouvent le salut. Telle est la différence.

Question. — La tête est la partie la plus noble du corps ; pourquoi le Buddha tire-t-il d'abord les rayons de la plante de ses pieds *(pādatala)* ?

Réponse. — Le corps doit sa stabilité *(pratiṣṭhāna)* aux pieds. En outre, dans le corps, si la tête est noble, les pieds sont vils et, comme le Buddha ne tient pas ses propres rayons en estime et ne les considère pas comme très précieux, il les lance par la partie vile. Enfin, les Nāga, Mahoraga et Asura font sortir des rayons de leur gueule et empoisonnent ce qui est devant eux. Si le Buddha lançait ses rayons par la bouche, les êtres se demanderaient avec effroi quelle est cette lumière et craindraient de s'y exposer. C'est pourquoi le Buddha lance ses rayons par la plante des pieds.

Question. — Les six cent *prabhedakoṭi* de rayons qui s'échappent de la plante des pieds jusques et y compris ceux qui sortent de la protubérance crânienne *(uṣṇīṣa)* peuvent être dénombrés. S'ils **113 b**
ne peuvent pas remplir le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, comment pourraient-ils donc remplir les dix régions ?

Réponse. — Les rayons du corps [du Buddha] sont une source de lumière *(ālokamūla)* et les courants secondaires issus de cette

source sont innombrables *(apramāṇa)* et incalculables *(asaṃkhyeya)*. De même que l'insecte *K'ie lo k'ieou lo* (?), dont le corps est minuscule *(paramāṇu)*, s'agrandit au contact du vent au point de pouvoir dévorer tout, ainsi les rayons du Buddha, au contact des êtres à convertir *(vineyasattva)*, se développent à l'infini.

* * *

Sūtra: De même, des faisceaux de six cent *prabhedakoṭi* de rayons s'échappèrent *(niśceruḥ)* respectivement de ses dix doigts de pieds *(pādāṅguli)*, de ses deux chevilles *(gulpha)*, de ses deux jambes *(jaṅghā)*, de ses deux genoux *(jānumaṇḍala)*, de ses deux hanches *(kaṭi)*, de son épine dorsale *(pṛṣṭha)*, de son ventre *(udara)*, de ses côtés *(pārśva)*, de son nombril *(nābhi)*, du signe « Śrīvatsa » sur sa poitrine *(hṛdayaśrīvatsa)*, de ses épaules *(aṃsa)* [1], de ses bras *(bāhu)*, de ses mains *(hasta)*, de ses dix doigts *(aṅguli)*, de son cou *(grīvā)*, de sa bouche *(mukha)*, de ses quarante dents *(danta)*, de ses deux narines *(ghrāṇa)*, de ses deux yeux *(cakṣus)*, de ses deux oreilles *(śrotra)*, de son *ūrṇā* et de son *uṣṇīṣa* [2].

Śāstra: Question. — Si les rayons qui s'élancent de la plante de ses pieds peuvent illuminer le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et les univers des dix régions, pourquoi les autres parties de son corps lancent-elles encore chacune six cent *prabhedakoṭi* de rayons ?

Réponse. — J'ai dit plus haut que les rayons de la plante des pieds illuminent la région du nadir *(adhastād diś-)*, mais ne remplissent pas les autres régions ; c'est pourquoi le Buddha tire encore des rayons des [autres] parties de son corps. Certains disent que les pieds, bases *(pratiṣṭhāna)* de toutes les parties du corps, sont les parties les plus importantes et que, pour cette raison, le Buddha commence par tirer de la plante de ses pieds six cents *prabhedakoṭi* de rayons. Ce faisant, il montre aux êtres que, parmi ses trente-deux marques (*dvātriṃsallakṣaṇa* : ci-dessus p. 271), la première est celle qui consiste à avoir les pieds bien plantés *(supratiṣṭhitapādatala)*, mais que toutes les autres parties de son corps possèdent aussi un pouvoir miraculeux *(ṛddhibala)*.

[1] Voir, par exemple, cette statue trouvée près de Kâboul et actuellement au musée de Calcutta, représentant un Buddha auréolé avec des flammes issant des épaules (FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, T. II, fig. 463, p. 351 et 369 en note).

[2] Comparer, pour tout ce passage, Pañcaviṃśati, p. 6, et Śatasāhasrikā, p. 7-8.

Question. — Sur quel *samādhi* (concentration), sur quelle *abhijñā* (supersavoir) et sur quel *dhyāna* (extase) le Buddha s'appuie-t-il *(āśrita)* pour lancer ces rayons ?

Réponse. — Parmi tous les *samādhi*, il s'appuie sur le Samādhirājasamādhi ; parmi les six *abhijñā*, il s'appuie sur l'*abhijñā* du pouvoir miraculeux *(ṛddhyabhijñā)* ; parmi les quatre *dhyāna*, il s'appuie sur le quatrième *dhyāna*. Le feu du quatrième *dhyāna* surpasse le feu local, et tous ceux qui y entrent lancent des rayons.

En outre, aux moments où il naît, où il atteint la Bodhi et où il met en branle la roue de la loi *(dharmacakra)*, le Buddha lance d'immenses rayons qui remplissent les dix régions ; comment alors ne lancerait-il pas des rayons au moment où il prêche la Mahāprajñāpāramitā ?

Les joyaux d'un roi Cakravartin ont ordinairement un éclat qui illumine le roi et son armée de quatre côtés, à la distance d'un yojana [1]. Il en est de même pour le Buddha : s'il n'entrait pas en *samādhi*, il ne diffuserait que son éclat ordinaire *(prakṛtiprabhā)* [2]. Quel est-il ? Celui du [Triple] joyau : le Buddha, le Saṃgha et le Dharma.

* * *

Sūtra : De ces rayons *(raśmi)* sortit une grande lumière *(avabhāsa)* qui illumina *(parisphoṭati)* le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu. De ce Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, elle alla illuminer, dans la région de l'est *(pūrvasyāṃ diśi)*, des univers aussi nombreux que les sables du Gange *(gaṅgānadīvālukopamā lokadhātavaḥ)*. Et il en fut de même dans la région du sud *(dakṣiṇasyāṃ diśi)*, dans la région de l'ouest *(paścimāyāṃ diśi)* et dans la région du nord *(uttarasyāṃ diśi)*, dans les quatre régions intermédiaires *(vidikṣu)*, dans la région du zénith *(upariṣṭhād diśi)* et dans la région du nadir *(adhastād diśi)* [3]. Et tous les êtres qui avaient été touchés par cette

[1] Cf. Milinda, p. 118 : *cakkavattimaṇi samantā yojanaṃ obhāseti.*

[2] Ci-dessous, k. 8, p. 114 c, le Buddha exhibera cet éclat ordinaire *(prakṛtiprabhā)* qui a la largeur d'une brasse et efface la lumière de mille soleils. Ce sera le troisième Acte.

[3] Je crois utile de donner ici le vocabulaire sanskrit, pâli, tibétain et chinois concernant les dix régions. Voir les sources suivantes : Pañcaviṃśati, éd. N. Dutt, p. 6 ; Traductions chinoises de la même : T 221, p. 1 b 12-13 ; T 222, p. 147 b 25-26 ; T 223, p. 217 b 21 ; Śatasāhasrikā, p. 9 ; Sukhāvatīvyūha, § 12 ; Saddharmapuṇḍarīka,

lumière furent fixés dans la suprême et parfaite illumination *(ye ca sattvās tena mahatā raśmyavabhāsena sphuṭā avabhāsitās te sarve niyatā abhūvan anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau).*

113 c *Śāstra* : Question. — La caractéristique *(lakṣaṇa)* du feu *(tejas)* est la flamme dirigée vers le haut *(ūrdhvajvāla)*, celle de l'eau *(āpas)* est l'humidité tendant vers le bas *(adhaḥsnigdhatā)*, celle du vent *(vāyu)* est le mouvement sinueux *(tiryaggamana)*. Donc la vapeur ignée des rayons [du Buddha] ira nécessairement vers le haut. Pourquoi le sūtra dit-il qu'elle illumine partout *(parisphoṭati)* le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et les univers des dix régions ? Les rayons *(raśmi)* sont doubles : vapeur de feu et vapeur d'eau ; telles la vapeur de feu de la pierre de soleil *(sūryakānta)* et la vapeur d'eau de la pierre de lune *(candrakānta)* [1]. Bien que la caractéristique du feu *(tejolakṣaṇa)* soit de flamber vers le haut,

p. 243 ; Mahāvyutpatti, nº 8326-8337 ; Saṃyutta, III, p. 124.

Il y a dix régions *(diś, disā, phyogs, fang)* qui se subdivisent de la façon suivante :

a) Les quatre régions proprement dites :

Est *(pūrvā, purimā* ou *puratthimā, śar, tong).*

Sud *(dakṣiṇā, dakkhiṇā, lho, nan).*

Ouest *(paścimā, pacchimā, nub, si).*

Nord *(uttarā, uttarā, byaṅ, pei).*

b) Les quatre régions intermédiaires : *vidiś, vidisā* ou *anudisā, phyogs-ḥtsham, wei* (120 et 8) ou *yu* (170 et 9) :

Nord-Est *(uttarapūrvā, uttarapurimā, byaṅ-śar, tong-pei).*

Sud-Est *(pūrvadakṣiṇā, purimadakkhiṇā, śar-lho, tong-nan).*

Sud-Ouest *(dakṣiṇapaścimā, dakkhiṇapacchimā, lho-nub, si-nan).*

Nord-Ouest *(paścimottarā, pacchimuttarā, nub-byaṅ, si-pei).*

c) Les deux régions du haut et du bas (en pâli, *paṭidisā* dans Dīgha, III, p. 176) :

Nadir *(adhaḥ, adhastāt* ou *heṣṭhimā, adho* ou *heṭṭhimā, ḥog, hia).*

Zénith *(ūrdhvam, upariṣṭāt* ou *upariṣṭhā, uddhaṃ* ou *uparimā, steṅ, chang).*

[1] *Sūryakānta* et *candrakānta* : cf. Milinda, p. 118 ; Saṃdhinirmocana, p. 268. — Le *sūryakānta*, froid au toucher, lance du feu quand il est exposé aux rayons du soleil. Cf. Kālidāsa dans Śākuntala, II, 7 :

śamapradhāneṣu tapodhaneṣu gūḍhaṃ hi dāhātmakam asti tejaḥ |
sparśānukūlā iva sūryakāntās tad anyatejo'bhibhavād vamanti ||

« Dans les ascètes, chez qui la tranquillité prédomine, est cachée une brûlante énergie ; ils sont comme les *sūryakānta*, froids au toucher, mais qui crachent du feu quand ils sont provoqués par d'autres feux ».

Par contre, le *candrakānta* ruisselle quand il est exposé aux rayons de la lune. Cf. Bhavabhūti dans Uttararāmacarita, VI, 12 :

vikasati hi pataṅgasyodaye puṇḍarīkaṃ,
dravati ca himaraśmāv udgate candrakāntaḥ.

« Le lotus s'épanouit au lever du soleil, mais la pierre de lune ruisselle quand apparaît l'astre aux rayons froids » (Tr. N. Stchoupak, p. 117).

le feu qui se trouve dans le corps humain monte, descend et pénètre partout. Il en va de même pour le feu solaire et c'est ainsi que, durant les mois d'été, les eaux de la terre se dessèchent. On sait donc que le feu ne monte pas toujours.

En outre, ces rayons, par la force du Buddha, pénètrent jusque dans les dix régions, comme une flèche *(iṣu)* lancée par un arc *(dhanus)* va droit au but.

Question. — Pourquoi ces rayons illuminent-ils d'abord la région de l'est et, après seulement, le sud, l'ouest et le nord ?

Réponse. — Puisque le soleil se lève à l'orient, la région de l'est est la première ; le Buddha qui se conforme aux idées des êtres *(sattvacittānuvartanāt)* éclaire en premier lieu la région de l'est. De plus on se heurte toujours à la même difficulté : s'il illuminait d'abord la région du sud, on se demanderait pourquoi il n'illumine pas d'abord les régions de l'est, de l'ouest et du nord ; s'il illuminait d'abord la région de l'ouest ou la région du nord, la difficulté serait la même.

Question. — Après combien de temps les rayons disparaissent-ils ?

Réponse. — Le Buddha utilise sa force miraculeuse *(ṛddhibala)* ; tant qu'il la maintient, les rayons perdurent ; quand il l'abandonne, les rayons disparaissent. Les rayons du Buddha sont pareils à une lampe *(dīpa)* et sa force miraculeuse pareille à l'huile *(meda)* ; tant que le Buddha n'abandonne pas sa force miraculeuse, les rayons ne disparaissent pas.

* * *

Sūtra : Les rayons s'élancèrent à travers la région de l'est et ses univers aussi nombreux que les sables du Gange, et il en fut ainsi pour les dix régions.

Śāstra : Question. — Qu'est-ce qu'un Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ou Trichiliomégachiliocosme ?

Réponse. — Le Buddha l'a défini *(vyākaroti)* dans le *Tsa a han* (Saṃyuktāgama) [1] :

[1] Le passage qui va suivre est tiré de trois sūtra consécutifs du Saṃyuktāgama : Tsa a han, T 99 (n° 424-426), k. 16, p. 111 c-112 a. Ils n'ont pas leur correspondant dans le Saṃyutta pâli.

Le même passage se retrouve encore en divers endroits des Āgama chinois : dans la Cosmographie du Tch'ang a han (T 1, k. 18, p. 114 b-c) et ses trois versions indépen-

« Mille soleils *(sūrya)*, mille lunes *(candra)*, mille Jambudvīpa, mille [Avara]godānīya, mille Uttarakuru, mille Pūrvavideha, mille Sumeru, mille Cāturmahārājika, mille Trāyastriṃśa, mille Yāma, mille Tuṣita, mille Nirmāṇarati, mille Paranirmitavaśavartin, mille Brahmaloka, mille Mahābrahmā : tout cela est nommé *Sāhasracūḍikalokadhātu* (Chiliomicrocosme) ou *Cūḍika* tout court.

« Un ensemble de mille univers du type Sāhasracūḍika est nommé *Dvisāhasramadhyamalokadhātu* (Dichiliomésocosme).

« Un ensemble de mille univers du type Dvisāhasramadhyama est nommé *Trisāhasramahāsāhasralokadhātu* (Trichiliomégachiliocosme) ».

On a ainsi le Sāhasracūḍika (= 1.000), puis le Dvisāhasramadhyama (= 1.000 × 1.000 ou un million), enfin le Trisāhasramahāsāhasra (= 1.000 × 1.000.000 ou un milliard). Ainsi donc un milliard de soleils, de lunes, etc., jusqu'à un milliard de Mahābrahmā, donne un Trisāhasramahāsāhasralokadhātu. La création *(vivartana)* et la destruction *(saṃvartana)* [des univers d'un groupe] ont lieu en même temps.

Certains disent : La période de durée *(sthiti)* est d'un Kalpa, la période de destruction *(saṃvarta)* est d'un Kalpa, la période de création *(vivarta)* est d'un Kalpa : c'est cela le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu [1]. Le Mahākalpa a trois disparitions *(saṃvartanī)* : par l'eau *(āpas)*, par le feu *(tejas)* et par le vent *(vāyu)* [2].

dantes (T 23 k. 1, p. 277 a ; T 24, k. 1, p. 310 b ; T 25, k. 1, p. 365 c) et, partiellement au moins, dans le Tchong a han, T 26, k. 59, p. 799 c.

Par contre, les Nikāya pâlis ne renferment qu'un seul texte relatif aux trois Chiliocosmes : il se retrouve dans l'Aṅguttara, I, p. 227-228 (à rapprocher pour le début de l'Aṅguttara, V, p. 59) : *Yāvatā Ānanda candimasuriyā pariharanti disā 'bhanti virocanā tāva sahassadhā loko. Tasmiṃ sahassaṃ candānaṃ sahassaṃ suriyānaṃ sahassaṃ Sinerupabbatarājānaṃ sahassaṃ Jambudīpānaṃ sahassaṃ Aparagoyānānaṃ sahassaṃ Uttarakurūnaṃ sahassaṃ Pubbavidehānaṃ cattāri mahasamuddasahassāni cattāri mahārājāsahassāni sahassaṃ Cātummahārājikānaṃ sahassaṃ Tāvatiṃsānaṃ sahassaṃ Yāmānaṃ sahassaṃ Tusitānaṃ sahassaṃ Nimmānaratīnaṃ sahassaṃ Parinimmitavasavattīnaṃ sahassaṃ Brahmalokānaṃ. Ayaṃ vuccat' Ānanda sahassī cūḷanikā lokadhātu. Yāvat' Ānanda sahassī cūḷanikā lokadhātu tāva sahassadhā loko ayaṃ vuccat' Ānanda dvisahassī majjhimikā lokadhātu. Yāvatā c' Ānanda dvisahassī majjhimikā lokadhātu tāva sahassadhā loko ayaṃ vuccat' Ānanda tisahassī mahāsahassīlokadhātu.*

C'est le Grand Véhicule qui a surtout développé la cosmographie des Chiliocosmes ; on consultera à ce sujet les références réunies par S. Beal, *Catena*, p. 101 sq. Voir aussi, pour plus de détails, Kośa, III, p. 170.

[1] Kośa III, p. 181-182.

[2] Kośa, III, p. 184, 215.

Le petit Kalpa a aussi trois disparitions : par le couteau *(śastra)*, par la maladie *(roga)* et par la disette *(durbhikṣa)* [1]. **114 a**

Le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu repose sur l'espace *(ākāśa)*. [Au-dessus de l'espace, le cercle du vent *(vāyumaṇḍala)*] ; au-dessus du vent, [le cercle] des eaux *(abmaṇḍala)* ; au-dessus des eaux, la terre [d'or] *(kāñcanamayī bhūmi)* ; sur la terre, les hommes. La montagne du Sumeru contient les demeures de deux classes de dieux : celle des Cāturmahārājika et celle des Trāyastriṃśa. Le reste, résidence des dieux Yāma, etc., sont des terres formées des sept joyaux *(saptaratnabhūmi)* et causées par leurs mérites [2]. Le vent s'élève dans l'espace et parvient jusqu'aux dieux Mahābrahmā et aux terres formées des sept joyaux qui toutes reposent sur le vent.

C'est ce Trisāhasramahāsāhasralokadhātu que les rayons du Buddha illuminent et, quand leur lumière s'éteint, d'autres rayons s'élèvent, qui vont illuminer, dans la région de l'est, des univers aussi nombreux que les sables du Gange. Le même phénomène se produit dans les régions du sud, de l'ouest et du nord, dans les quatre régions intermédiaires et dans les régions du zénith et du nadir.

Question. — Comment leur éclat ne disparaît-il pas en s'éloignant ?

Réponse. — Ces rayons ont pour source *(mūla)* la force miraculeuse *(ṛddhibala)* du Buddha et, tant qu'elle persiste, ils ne disparaissent pas. De même que dans la mare aux serpents *(nāgahrada)*, de par la force du serpent, l'eau ne tarit pas, ainsi, par la force mentale du Buddha, ces rayons illuminent les dix régions sans disparaître en cours de route.

Question. — Dans le Jambudvīpa, il y a toute espèce de grands fleuves *(mahānadī)* ; il en est même qui dépassent le Gange. Pourquoi emploie-t-on toujours l'expression : « aussi nombreux que les sables du Gange » *(gaṅgānadīvālukopama)* » ?

Réponse. — 1. Parce que le Gange est plus sablonneux que les autres fleuves. 2. En outre, la région gangétique est la terre natale du Buddha et fut l'endroit où il circula. Puisque ses disciples la connaissent *de visu*, on la prend comme comparaison.

[1] Kośa, III p. 207.

[2] Kośa, III, p. 138-141.

3. En outre, le Buddha est originaire du Jambudvīpa. Dans le Jambudvīpa quatre grands fleuves sortent des confins septentrionaux *(uttarānta)* et se jettent dans les océans des quatre points de l'espace *(caturdiśasamudra)* [1].

Aux confins septentrionaux, dans la Montagne des Neiges (Himavat), se trouve le lac *A na p'o ta to* (Anavatapta); dans ce lac il y a des lotus de couleur or et formés des sept joyaux *(suvarṇavarṇāni saptaratnamayāni padmāni)*, grands comme la roue d'un char [2]. [Son maître], Anavatapta, roi des serpents *(nāgarāja)*, est un grand Bodhisattva de la septième terre [3].

Aux quatre coins du lac, il y a quatre [bouches] par où l'eau s'écoule : 1. à l'est, la Bouche de l'éléphant *(Siang t'eou* = hastimukha) ; 2. au sud, la Bouche du bœuf (*Nieou t'eou* = vṛṣabhamukha) ; 3. à l'ouest, la Bouche du cheval (*Ma t'eou* = aśvamukha) ; 4. au nord, la Bouche du lion (*Che tseu t'eou* = siṃhamukha).

a) A l'est, la Bouche de l'éléphant déverse la *Heng* (Gaṅgā). Son lit contient du sable d'or *(suvarṇavālukā)*.

b) Au sud, la Bouche du bœuf déverse la *Sin t'eou* (Sindhu). Son lit contient aussi du sable d'or.

c) A l'ouest, la Bouche du cheval déverse la *P'o tch'a* (Vakṣu). Son lit contient aussi du sable d'or.

[1] Il a déjà été question ci-dessus (p. 385, n. 1) des quatre grands fleuves du Jambudvīpa. Les sources principales sont : Tch'ang a han, T 1, k. 18, p. 116 c ; Versions séparées de la Cosmographie du Dīrgha : T 23, k. 1, p. 279 a ; T 24, k. 1, p. 313 a ; T 25, k. 1, p. 368 a ; Sa po to sou li yu nai ye king, T 30, p. 812 a ; Tseng yi a han, T 125, k. 21 p. 658 b-c, et k. 34, p. 736 b ; Sin ti kouan king, T 159, k. 4, p. 307 b ; P'i p'o cha, T 1545, k. 5, p. 21 c-22 a ; Kośa, III, p. 147 ; Si yu ki, T 2087, k 1, p. 869 b (cf. WATTERS, *Travels*, I, p. 32-34). — Dans ses commentaires sur les Nikāya, Buddhaghosa décrit longuement l'endroit où ces fleuves prennent leur source : le lac *Anotatta* a quatre bouches d'écoulement : *sīhamukha, hatthimukha, assamukha* et *usabhamukha*, qui déversent les quatre grands fleuves. Deux de ces fleuves, ceux de l'est et du sud, font trois fois le tour du lac avant de suivre leur cours. Buddhaghosa nous apprend aussi que le Gange change cinq fois de nom sur son parcours : *āvaṭṭagaṅgā, kaṅhagaṅgā, ākāsagaṅgā, bahalagaṅgā* et *ummaggagaṅgā*. Tous ces renseignements ont été réunis par MALALASEKERA, s. v. *Anotatta* (I, p. 96) et *Gaṅgā* (I, p. 733). — Étude iconographique dans J. PRZYLUSKI, *Le symbolisme du pilier de Sarnath*, ML, II, p. 481-498.

[2] D'après le Si yu ki, *l. c.*, l'Anavatapta est situé au centre du Jambudvīpa, au sud de la Montagne des Parfums *(Gandhamādana)* et au nord de la Grande Montagne des Neiges *(Himavat)*. Il s'agit évidemment d'un lac mythique qu'il serait vain de chercher à situer sur la carte (WATTERS, I, p. 35) ; cela n'empêchait pas les rois de Ceylan de trafiquer de son eau (Mahāvaṃsa, XI, v. 30).

[3] Sur ce nāgarāja, voir Hôbôgirin, s. v. *Anokudatsu*, p. 33 ; dans le Si yu ki, c'est un bodhisattva de la huitième terre.

d) Au nord, la Bouche du lion déverse la *Sseu t'o* (Sītā). Son lit contient aussi du sable d'or [1].

Ces quatre fleuves sortent tous de la Montagne du nord. La Gaṅgā sort de la Montagne du nord et se jette dans l'Océan de l'est *(pūrvasamudra)*. — La Sindhu sort de la Montagne du nord et se jette dans l'Océan du sud *(dakṣiṇasamudra)*. — La Vakṣu sort de la Montagne du nord et se jette dans l'Océan de l'ouest *(paścimasamudra)*. — La Sītā sort de la Montagne du nord et se jette dans l'Océan du nord *(uttarasamudra)*.

De ces quatre fleuves, le Gange est le plus important ; les hommes y viennent des quatre points de l'espace et le tiennent pour un fleuve sacré ; chez ceux qui y descendent pour s'y baigner, les péchés *(āpatti)*, les souillures *(mala)* et les fautes *(pāpa)* sont entièrement effacés [2]. Puisque tous les hommes vénèrent et connaissent ce fleuve, on prend le sable du Gange *(gaṅgāvālukā)* comme comparaison.

4. Enfin, les autres rivières changent de nom à l'envi, mais le Gange conserve son nom de génération en génération ; c'est pourquoi on prend le sable du Gange comme comparaison et non pas les autres rivières.

Question. — Combien y a-t-il de grains de sable dans le Gange ? **114 b**

Réponse. — Aucun calculateur *(gaṇaka)* n'est capable d'en connaître le nombre [3], il n'est connu que des Buddha et des Bodhisattva de Dharmakāya. Ceux-ci sont capables de dénombrer la quantité d'atomes *(paramāṇu)* qui naissent et périssent dans tout le Jambudvipa, à *fortiori*, le nombre des grains de sable du Gange !

Ainsi le Buddha se trouvait dans un bois proche du Jetavana, assis sous un arbre. Un brâhmane s'approcha de lui et lui demanda : « Combien y a-t-il de feuilles *(pattra)* dans ce bois ? » Le Buddha lui répondit aussitôt : « Il y en a un tel nombre ». Le brâhmane se demandait comment vérifier cela. Il se rendit derrière un arbre,

[1] Sur l'identification de la Sindhu, de la Vakṣu et de la Sītā avec l'Indus, l'Oxus et le Tarim, voir les références de L. de La Vallée Poussin dans Kośa, III, p. 147 et 148, en note.

[2] Cf. Hopkins, *Epic Mythology*, p. 6. Le bouddhisme condamne cette superstition (cf. Therīgāthā, v. 236-251 ; tr. Rh. D., *Sisters*, p. 117-119).

[3] C'est déjà ce qu'affirme le Saṃyutta, IV, p. 376 : *Taṃ kiṃ maññasi mahārāja. atthi te koci gaṇako vā muddiko vā saṅkhāyako vā yo pahoti Gaṅgāya vālukaṃ gaṇetuṃ « ettakā vālukā » iti vā « ettakāni vālukasatāni » iti vā « ettakāni vālukasahassāni » iti vā « ettakāni vālukasatasahassānīti » vā ti. — No hetam ayye.*

en arracha quelques feuilles et alla les cacher. Il revint interroger le Buddha : « Dans ce bois combien y a-t-il de feuilles exactement ? » Le Buddha lui répondit en soustrayant du nombre primitif celui des feuilles arrachées. Le brâhmane ayant reconnu [l'exactitude de son calcul], fut rempli de respect et de foi ; il demanda au Buddha d'entrer en religion et obtint dans la suite l'état d'Arhat [1].

Ceci prouve que le Buddha peut connaître le nombre des grains de sable du Gange.

Question. — Quel est le nombre de ceux qui, au contact des rayons du Buddha, furent fixés *(niyata)* dans la suprême et parfaite illumination ? S'il suffit d'être touché par les rayons du Buddha pour trouver le Chemin, pourquoi le Buddha, qui est si bienveillant *(mahāmaitra)*, ne lance-t-il pas toujours ces rayons de telle sorte que tout le monde trouve le Chemin ? Pourquoi faut-il observer la moralité *(śīla)*, la concentration *(samādhi)* et la sagesse *(prajñā)* pour arriver enfin à trouver le Chemin ?

Réponse. — Les êtres trouvent le salut par toutes sortes de moyens différents. Les uns sont sauvés par la concentration *(samādhi)*, d'autres par la moralité *(śīla)* et la prédication *(deśanādharma)*, d'autres enfin parce que les rayons du Buddha ont touché leur corps. C'est comme une ville *(nagara)* à plusieurs portes *(dvāra)* : les entrées sont différentes, mais le point d'arrivée est le même. Certains hommes que les rayons [du Buddha] ont touchés, trouvent le salut ; d'autres, qui voient les rayons et que les rayons ont touchés, ne trouvent pas le salut.

[1] Je ne connais cet épisode de la vie du Buddha que par une stance en sanskrit mixte du Lalitavistara, p. 166 :

Syamu ṛṣi upagatu puri drumanilaye
ruci bhaṇi taruruha kati ima gaṇaye |
suvidita sugaṇita yatha tahi kiśalā
tatha tava avitatha samagira racitā ||

« Autrefois, étant allé près du ṛṣi Syama qui avait un arbre pour demeure, après qu'il eut dit : « Je désire que tu comptes combien cet arbre a de feuilles », après avoir bien compté et reconnu ce qu'il y en avait, tu lui déclaras d'une voix égale le compte sans erreur » (tr. Foucaux, p. 150).

Dans le passage correspondant de la traduction chinoise intitulée Fang kouang ta tchouang yen king, T 187, k. 5, p. 566 b 10, le ṛṣi est appelé *Chö mo* (37 et 8 ; 64 et 11), ce qui donne en sanskrit Śyāma.

ACTE II.

Sūtra : Alors le Bhagavat rit une nouvelle fois par tous les pores de sa peau et lança des rayons qui illuminèrent le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et s'étendirent jusqu'aux univers des dix régions aussi nombreux que les sables du Gange. Tous les êtres qui furent touchés par leur éclat furent fixés dans la suprême et parfaite illumination *(Atha khalu Bhagavān punar eva sarvaromakūpebhyaḥ smitaṃ kṛtvā raśmīn niścārayati sma yair ayaṃ trisāhasramahāsāhasro lokadhātuḥ parisphuṭo 'bhūt. taiś ca daśadikṣu gaṅgānadīvālukopamāḥ sarvalokadhātavaḥ parisphuṭā abhūvan. ye ca sattvās tayā prabhayā spṛṣṭās te sarve niyatā abhūvan anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau)*.

Śāstra : Question. — Ci-dessus (p. 438), le Buddha riait de tout son corps *(sarvakāyāt)* ; pourquoi rit-il ici par tous les pores de sa peau *(sarvaromakūpebhyaḥ)* ?

Réponse. — Quand il riait de tout son corps, il riait par une partie grossière *(sthūlabhāga)* ; maintenant qu'il rit par tous ses pores, il rit par une partie subtile *(sūkṣmabhāga)*.

En outre, quand il riait de tout son corps, les rayons pouvaient être comptés ; maintenant qu'il rit par tous ses pores, ses rayons sont innombrables *(asaṃkhyeya)*.

Enfin, ceux qui n'avaient pas été sauvés par les rayons qui s'élançaient de son corps, obtiennent maintenant le salut en rencontrant les rayons qui s'échappent de ses pores. Ainsi, quand on secoue *(dhunoti)* un arbre *(vṛkṣa)* pour la cueillette, les fruits mûrs *(paripakvaphala)* tombent aussitôt, mais il faut secouer encore pour avoir les fruits verts ; pour prendre des poissons *(matsya)*, il faut lancer le filet *(jāla)* et, s'il n'est pas rempli, le relancer jusqu'à ce qu'on en prenne. **114 c**

Quant aux raisons du rire, elles sont les mêmes que ci-dessus.

ACTE III.

Sūtra : Alors le Bhagavat, par son éclat ordinaire *(prakṛtiprabhā)*, illumina le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ; cet éclat s'étendit sur les univers de la région de l'est aussi nombreux que les sables du Gange, et il en fut ainsi dans les dix régions. Tous les

êtres qui furent touchés par cet éclat furent fixés dans la suprême et parfaite illumination *(Atha khalu Bhagavān prakṛtiprabhayā trisāhasramahāsāhasraṃ lokadhātum avabhāsayāmāsa. yāvat pūrvasyāṃ diśi gaṅgānadīvālukopamā lokadhātavas tayā prabhayā avabhāsitā abhūvan. yāvat daśasu dikṣu gaṅgānadīvālukopamā lokadhātavas tayā prabhayā avabhāsitā abhūvan. Ye ca sattvas tayā prabhayā spṛṣṭās te sarve niyatā abhūvan anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau)*.

Śāstra : Question. — D'abord (p. 438) le Buddha a ri de tout son corps *(sarvakāyāt)*, puis (p. 453), il a lancé des rayons par les pores de sa peau *(romakūpebhyaḥ)* ; pourquoi maintenant exhibe-t-il son éclat ordinaire *(prakṛtiprabhā)* pour illuminer les dix régions ?

Réponse. — Certaines personnes qui ont vu les divers rayons [s'élançant du corps et des pores du Buddha] ont cru que ce n'était pas là la lumière du Buddha. Voyant [maintenant] le grand développement de l'éclat ordinaire du Buddha, elles sont remplies de joie *(muditā)* et, reconnaissant la véritable lumière du Buddha, elles arrivent finalement à l'*Anuttarasamyaksaṃbodhi*.

Question. — Qu'est-ce que l'éclat ordinaire *(prakṛtiprabhā)* du Buddha ?

Réponse. — C'est un éclat large d'une brasse *(vyāmaprabhā)* entourant de quatre côtés le corps du Buddha ; le bodhisattva le possède déjà à sa naissance et c'est une des trente-deux marques *(lakṣaṇa)* nommée Vyāmaprabhālakṣaṇa [1].

[1] On trouvera plus haut, p. 271, n. 2, une série de références relatives aux trente-deux marques. Dans les listes présumées les plus anciennes, celles des Nikāya et des Āgama, la marque *vyāmaprabha* fait défaut ou est rejetée parmi les quatre-vingts marques secondaires *(anuvyañjana)*. Elle apparaît dans les listes postérieures : Yin kouo king, 15[e] marque (T 189, k. 1, p. 627 b) ; Tchong hiu mo ho ti king 21[e] marque (T 191, k. 3, p. 940 b) ; Pañcaviṃśati : 15[e] marque (T 223, k. 24, p. 395 c) ; Daśasāhasrikā (éd. Sten Konow, p. 110) ; Bodh. bhūmi, 12[e] marque (p. 375) ; Vibhāṣā, 15[e] marque (T 1545, k. 177, p. 888 b).Cette dernière ajoute la définition suivante : « Marque qui consiste à avoir un éclat ordinaire *(prakṛtiprabhā)* large d'une brasse (siun = *vyāma*). Autour du corps du Buddha, il y a toujours une lumière, large d'une brasse de tous côtés, qui brille constamment, jour et nuit ».

Dans les Avadāna on rencontre, presque à chaque page, une description physique du Buddha, absolument stéréotypée, où cette caractéristique est toujours mentionnée : cf. Avadānaśataka dans trente-deux récits différents (p. ex., p. 3, 18, 37, etc.) ; Divyāvadāna (p. ex., p. 46-47, 75, etc.) : *Atha N. Bhagavantaṃ dadarśa dvātriṃśatā mahāpuruṣalakṣaṇaiḥ samalaṃkṛtam aśītyānuvyañjanair virājitagātraṃ vyāmaprabhālaṃkṛtaṃ sūryasahasrātirekaprabhaṃ jaṅgamam iva ratnaparvataṃ samantato bhadrakam.* « Alors N. aperçut le Bhagavat orné des trente-deux marques du Grand

Question. — Pourquoi l'éclat ordinaire du Buddha est-il large d'une brasse *(vyāma)* et non pas davantage ?

Réponse. — L'éclat ordinaire du Buddha est immense *(apramāṇa)* et éclaire toujours les univers des dix régions. La miraculeuse lumière corporelle du Buddha Śākyamuni est immense : elle est large d'une brasse, de cent brasses, de mille *prbhedakoṭi* de brasses, et va même jusqu'à remplir le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et les dix régions. Cependant les Buddha ont pour règle constante de n'assumer qu'un éclat d'une brasse *(vyāmaprabhā)* dans le monde des cinq corruptions *(pañcakaṣāyaloka)* où les êtres sont de qualités *(guṇa)* et de savoir *(jñāna)* médiocres. S'il prenait un éclat plus large, les hommes d'aujourd'hui, de minces mérites *(alpapuṇya)* et de facultés faibles *(mṛdvindriya)*, ne pourraient en supporter la lumière. Quand un homme voit un dieu, son œil

homme, le corps resplendissant des quatre-vingts sous-marques, *ayant un éclat large d'une brasse* effaçant l'éclat de mille soleils, semblable à une montagne de joyaux en mouvement, bon de toutes les manières ». Les austérités auxquelles Śākyamuni s'était livré avaient terni en lui les trente-deux marques, mais d'après le Lalitavistara, p. 270, elles réapparurent avec la *vyāmaprabhatā* lorsque le futur Buddha eut mangé la soupe au riz que Sujātā lui avait offerte.

Certains textes précisent que cet éclat, large d'une brasse, a une forme circulaire (cf. Divyāvadāna, p. 361 : *vyāmaprabhāmaṇḍalamaṇḍitaṃ Bhagavato rūpam)*.

A. Foucher, *Art gréco-bouddhique*, II, p. 366-370, a étudié sur les monuments gréco-bouddhiques les représentations de cet « éclat ordinaire » du Buddha. Il s'agit d'une auréole, ou gloire flamboyante, environnant de tous côtés le corps du Buddha. « Volontiers circulaire autour d'un personnage assis, elle a une tendance naturelle à devenir ovale autour d'un personnage debout ». L'auteur renvoie aux monuments suivants : un bas-relief du Musée de Lahore représentant le grand miracle de Śrāvastī où l'on voit, en haut et à la droite du Buddha, un Bodhisattva en habit de Buddha, assis et entouré d'un halo lumineux *(Art gréco-bouddhique*, II, p. 331, fig. 459 ; *Beginnings of Buddhist Art*, p. XXVII) ; une statue du Musée de Calcutta représentant un Buddha assis avec une auréole circulaire où sont insérés des épisodes de la vie du Buddha *(Art gréco-bouddhique*, II, p. 351, fig. 463) ; un bas-relief du British Museum consacré à la légende de Dīpaṃkara, où le futur Buddha, auquel la prédiction vient d'être donnée, est représenté au sein d'une auréole radiée (Ibid., I, p. 277, fig. 140) ; une monnaie de Kaniṣka représentant un Buddha nimbé et auréolé (Ibid., II, pl. V, 9).

Il convient de distinguer l'auréole ou halo, qui entoure tout le corps, du nimbe *(mukhamaṇḍala)* qui environne seulement la tête. Ils sont représentés parfois simultanément sur les bas-reliefs du Gandhāra (Ibid., I, p. 192, fig. 76 ; II, p. 205, fig. 405), mais aussi et surtout sur les monuments d'Asie centrale ; voir p. ex. A. von Le Coq, *Bilderatlas zur Kunst un Kulturgeschichte Mittel-Asiens*, Berlin, 1925, fig. 179 (stuc de Šorčuq du VIIIe s.) ; fig. 243 (peinture murale de la grotte 103 de Touen-houang) ; fig. 245 (grotte 111, ibidem) ; fig. 246 (frise de Qyzil) ; fig. 248-249 (statues de Buddha assis provenant de Qyzil).

est aveuglé car, plus la lumière [extérieure] grandit, plus l'œil se contracte. C'est à des hommes de facultés vives *(tīkṣṇendriya)* et de mérites éminents *(gurupuṇya)* que le Buddha manifeste son immense éclat *(apramāṇaprabhā)*.

D'ailleurs il y a des personnes qui, voyant l'éclat ordinaire du Buddha, se réjouissent *(pramodante)* et trouvent le salut.

115 a Le roi fait cadeau à ses inférieurs des restes de sa table ordinaire, et ceux qui les reçoivent s'en réjouissent fort. Le Buddha agit de même. Certaines personnes n'éprouvent aucune joie à voir les autres et multiples éclats du Buddha, mais en contemplant son éclat ordinaire, elles sont fixées *(niyata)* dans l'*Anuttarasamyaksaṃbodhi*.

ACTE IV.

Sūtra : Alors le Bhagavat sortit sa large langue et en recouvrit le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu. L'ayant ainsi éclairé, il se mit à rire. De l'organe de sa langue s'élancèrent d'innombrables milliers de prabhedakoṭi de rayons ; sur chacun de ces rayons apparurent des lotus de pierres précieuses, à mille feuilles et de couleur or ; sur ces lotus se trouvaient assis, les jambes repliées [1], des Buddha magiques prêchant les six vertus ; et les êtres qui les entendirent furent fixés dans la suprême et parfaite illumination *(Atha khalu Bhagavāṃs tasyāṃ velāyāṃ jihvendriyaṃ nirṇāmayāmāsa. yenemaṃ trisāhasramahāsāhasraṃ lokadhātuṃ jihvendriyeṇācchādayāmāsa. taṃ sphuritvā smitam akarot. tasmāj jihvendriyād anekāni raśmiprabhedakoṭiśatasahasrāṇi niśceruḥ. raśmimukhe caikaikasmin ratnamayāni suvarṇanirbhāsāni sahasrapattrāṇi padmāny utpannāny abhūvan. teṣu ca padmeṣu nirmāṇabuddhāḥ paryaṅkaṃ baddhvā niṣaṇṇā abhūvan ṣaḍpāramitādharmadeśanāṃ deśayantāḥ. ye ca sattvās tāṃ dharmadeśanāṃ śṛṇvanti te niyatā bhavanty anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau)* [2]. Et il en fut ainsi dans les univers de Buddha des dix régions, univers aussi nombreux que les sables du Gange.

Śāstra : Question. — Le Buddha Bhagavat est vénérable *(bhadanta)* et vénéré *(gurukṛta)*. Pourquoi donc tire-t-il une large langue *(prabhūtajihvā)* : on dirait de la légèreté ?

[1] Voir la position de ces Buddha sur le siège du lotus *(padmāsana)* dans les représentations du Grand Miracle de Śrāvastī (FOUCHER, *Beginnings of Buddhist Art*, pl. XX-XXVIII).

[2] Comparer Pañcaviṃśati, p. 7-8 ; Śatasāhasrikā, p. 11-12.

Réponse. — Plus haut, par trois fois [1], le Buddha a lancé des rayons qui, illuminant les êtres des dix régions, les ont menés à la délivrance *(vimokṣa)*. Maintenant, voulant prêcher de sa bouche la Mahāprajñāpāramitā qui est profonde *(gambhīra)*, difficile à sonder *(durvigāhya)*, difficile à connaître *(duravabodha)* et difficile à croire *(durgrāhya)*, il tire sa large langue en guise de témoin *(sākṣin)*, car les paroles prononcées par une telle langue sont nécessairement vraies [2].

[La tournée du Buddha a Śālā] [3].

Autrefois le Buddha, ayant passé l'année *(varṣa)* dans le pays de *Chö p'o t'i* (Śrāvastī), se mit en route, suivi d'Ānanda, et était sur le point d'arriver dans un village de brâhmanes *(brāhmaṇa-*

[1] Au cours des Actes, I, II, III.

[2] Comme on l'a vu plus haut, p. 275, n. 1, la 27e marque, *prabhūtajihvatā*, va de pair avec la cryptorchidie du Buddha. Son symbolisme semble avoir varié au cours des temps : d'après l'Āloka, p. 919, elle serait une récompense de la douceur en paroles *(ślakṣṇādivacanāt prabhūtajihvatā)* ; dans le Mppś et, comme on le verra plus loin, le Divyāvadāna et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, c'est une preuve de véracité.

[3] Dans ce récit le Mppś combine artificiellement deux épisodes de la vie du Buddha : le premier, tiré du *Piṇḍasūtra*, racontant la tournée du Buddha dans un villag de brâhmanes et son retour le bol vide ; le second, tiré du *Brāhmaṇadārikāvadāna*, relatant l'offrande de la brâhmine, l'incrédulité de son époux et le triomphe final du Buddha. Nous possédons de nombreuses recensions du sūtra et de l'avadāna en question. La façon dont ils sont ici combinés et amalgamés nous permet de saisire sur le vif les procédés littéraires en usage chez les compilateurs bouddhiques.

Références sur le *Piṇḍasūtra* :

1° Quatre recensions différentes : 1. Saṃyutta, I, p. 113-114 (tr. Rh. D., *Kindred Sayings*, I, p. 143-144 ; Geiger, I, p. 177-178) ; — 2. Tsa a han, T 99 (n° 1095), k. 39, p. 288 a ; — 3. Tseng yi a han, T 125, k. 41, p. 772 a-c (traduit dans l'Hôbôgirin, p. 159 b, avec quelques inexactitudes : ainsi *P'o lo yuan* signifie « Jardin des brâhmanes » et non pas « Jardin de Bénarès » ; le Buddha du Bhadrakalpa nommé *Kiu leou souen* est Krakucchanda et non pas Krośa) ; — 4. Dhammapadaṭṭha, III, p. 257-258 (tr. Burlingame, *Legends*, III, p. 72-73).

2° Nombreuses allusions : Mppś, T 1509, k. 9, p. 121 c ; — Milinda, p. 154 (tr. Rh. D., I, p. 219) ; — Légende d'Aśoka : Divyāvadāna, p. 359 ; A yu wang tchouan, T 2042, k. 5, p. 119 b ; A yu wang king, T 2043, k. 8, p. 159 c (tr. Przyluski, Aśoka, p. 357) ; — Ta tchouang yen louen king, T 201 (n° 54), k. 9, p. 308 b (tr. Huber *Sūtrālaṃkāra*, p. 267) ; — Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 18, p. 94 c ; — P'i p'o cha, T 1545, k. 76, p. 392 a 22.

Références sur le *Brāhmaṇadārikāvadāna* : C'est le 4e avadāna du Divya, p. 67-72. — Il se retrouve dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin ; Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 8, p. 36 a 3-37 a 5. — Récit quelque peu différent dans le Kieou tsa p'i yu king, T 206 (n° 31), k. 1, p. 515 c-516 a (tr. Chavannes, *Contes*, I, p. 393-395).

grāma). Le roi du village, sachant que le pouvoir miraculeux du Buddha convertirait ses sujets, fut rempli d'agitation et d'inquiétude. « S'il arrive ici aujourd'hui, [se disait-il], qui donc m'aimera encore » ? Alors il promulgua l'édit suivant : « Quiconque donnera de la nourriture au Buddha ou écoutera ses paroles, sera frappé d'une amende de cinq cents kārṣāpaṇa ». A peine l'édit était-il promulgué que le Buddha arriva sur place ; précédant Ānanda et tenant son bol à aumône, il entra dans le village pour mendier sa nourriture. Tous les habitants avaient fermé leurs portes et ne répondaient pas ; le Buddha s'en retourna le bol vide *(dhautena pātreṇa)* [1].

[1] Dans les sources sanskrites et chinoises, ce village des brâhmanes s'appelle *Śālā* ; dans les sources pâlies, *Pañcasālā* « Les cinq arbres sāla » ; c'était une localité située dans le Magadha (Saṃyutta). Le Buddha y arriva durant la fête-des-hôtes *(pāhuṇakāni)* au cours de laquelle les jeunes gens et les jeunes filles échangent des cadeaux. Si les habitants du village refusèrent l'aumône au Buddha, c'est qu'ils étaient possédés *(anvāviṭṭha)* par Māra pāpimat. Le Mppś est la seule source un peu développée qui passe sous silence l'action de Māra. Les autres textes rapportent un double entretien entre Māra et le Buddha, mais leur récit est passablement incohérent. La rédaction du Saṃyutta pāli est manifestement en désordre et celle du Tsa a han est de beaucoup préférable. Voici comment on peut restituer l'ordre des événements :

Lorsque le Buddha s'en retournait le bol vide, Māra alla le trouver et lui demanda : « Le religieux a-t-il reçu l'aumône ? » Le Buddha lui répondit : « C'est toi, méchant, qui as fait en sorte que je ne reçoive pas l'aumône », et il ajouta cette stance (Saṃyutta, I, p. 114 ; Tsa a han, p. 288 a) :

Apuññaṃ pasavi Māro āsajjanaṃ Tathāgataṃ |
kiṃ nu maññasi pāpima na me pāpaṃ vipaccati ||

« Māra a commis une mauvaise action, une offense contre le Tathāgata ; crois-tu donc, ô Méchant, que ton péché ne portera pas de fruit ? »

Alors Māra invite le Buddha à rentrer dans le village. Le Dhammapadaṭṭha, III, p. 258, suppose que son intention était de faire tourner le Buddha en dérision *(hassakeḷi)*, mais les sources canoniques sont formelles : Māra promet de forcer les habitants à lui faire l'aumône : « *Ahaṃ karissāmi yathā Bhagavā piṇḍaṃ lacchati* ». Quelle est la raison de cette volte-face ? Elle nous est fournie par le Tseng yi a han. Māra espère que le Buddha et ses moines, accablés de dons par les habitants, s'attacheront à ce profit et, ne sachant plus se passer de luxe, rechercheront toujours davantage les joies sensibles. Mais le Buddha qui lit dans les intentions du Malin refuse par la stance suivante (Saṃyutta, I, p. 114 ; Tsa a han, p. 288 a) :

Susukhaṃ vata jīvāma yesaṃ no n-atthi kiñcanaṃ |
pītibhakkhā bhavissāma devā Ābhassarā yathā ti ||

« En parfaite joie nous vivons, nous qui ne possédons rien. La joie sera notre nourriture comme aux dieux rayonnants ».

L'A yu wang tchouan (p. 119 b) a une stance quelque peu différente : « Ceux qui se réjouissent sans être dans l'abondance ont le corps paisible, léger et dispos. Si

A ce moment, il y avait dans une maison [1] une vieille femme [au lieu de *lao che jen*, lire *lao niu jen* comme dans la suite du récit] qui, tenant une assiette de terre ébréchée *(bhinnamṛdbhājana)* pleine d'une bouillie *(saktu)* infecte, était sortie sur son seuil pour la jeter. Elle aperçut le Buddha qui s'en retournait le bol vide. La vieille femme voyant le Buddha — avec ses marques *(lakṣaṇa)*, ses sous-marques *(anuvyañjana)*, sa couleur d'or *(suvarṇavarṇa)*, son *ūrṇā*, son *uṣṇīṣa* et son éclat large d'une brasse *(vyāmaprabhā)* — s'en retourner le bol vide et sans nourriture,

l'on peut, à l'égard du boire et du manger, ne pas former de pensée cupide, l'esprit ne cesse d'être joyeux, tout comme les *deva* Ābhāsvara » (tr. J. PRZYLUSKI).

Ces stances font défaut dans la recension du Tseng yi a han (p. 772). Le Buddha reproche simplement à Māra d'avoir empêché les habitants de lui faire l'aumône et rappelle qu'une pareille déconvenue est arrivée jadis, au temps de Bhadrakalpa, au Buddha Krakucchanda. Il dépendait de cette ville avec 40.000 disciples. Māra engagea la population à leur refuser toute aumône. Lorsque ses moines revinrent le bol vide, Krakucchanda les invita à mépriser les quatre espèces de nourriture humaine *(kavaḍīkāra āhāra, sparśa, manaḥsaṃcetanā, vijñāna* : cf. Kośa, III, p. 119) pour rechercher exclusivement les cinq sortes de nourriture suprahumaine *(dhyāna, praṇidhāna, smṛti, vimokṣa, prīti)*. Māra invite alors les moines à rentrer dans le village et les fait accabler d'aumônes contre leur gré. Krakucchanda adresse alors un sermon à ses moines : « Les profits matériels font tomber dans les mauvaises destinées et empêchent d'atteindre l'Asaṃskṛta (ou Nirvāṇa)... Les moines qui s'attachent au profit ne réalisent pas le Dharmakāya en cinq parties... Il faut se garder de concevoir la notion de profit... ». Māra se voile la face et disparaît.

[1] C'est par un artifice de compilation que le Mppś situe encore à Śālā, dans le village des brâhmanes, le récit qui va suivre. — Dans le Divyāvadāna, p. 67, la scène se passe à Nyagrodhikā, et la femme qui fit offrande au Buddha était l'épouse d'un brâhmane, venue de Kapilavastu à Nyagrodhikā *(Kapilavastuno brāhmaṇasya dārikā Nyagrodhikāyāṃ niviṣṭā)*. — Le récit du Vinaya des Mūlasarvāstivādin (T 1448, k. 8, p. 36 a) débute comme il suit : « Alors le Bhagavat sortit de la ville de Rājagṛha et se rendit dans le *To ken chou ts'ouen* (le village de l'arbre qui a beaucoup de racines, ou Nyagrodhagrāma). S'étant revêtu de ses habits et tenant le bol à aumônes, le Buddha entra dans ce village pour mendier sa nourriture. A Kapilavastu, il y avait une femme qui résidait dans ce village en qualité de femme mariée, etc... ». — Dans le Kieou tsa p'i yu king (T 206, k. 1, p. 515 c), la scène se passe au dehors de la ville de Śrāvastī ».

Le village de Nyagrodhikā dont parlent le Divya et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin est probablement identique au Nigrodhārāma des sources pâlies. Il faut distinguer deux Nigrodhārāma, l'un près de Rājagṛha (Dīgha, II, p. 116), l'autre près de Kapilavastu (Vinaya, I, p. 82 ; Mahāvastu, III, p. 101, etc.). Dans ce dernier, se trouvait l'arbre au pied duquel l'ascète Kaṇha avait pratiqué ses pénitences et qui, par un décret de dieu Sakka, devait porter des fruits éternellement. Le Buddha passant à côté de cet arbre s'était mis à rire et, à Ānanda qui lui en demandait la raison, avait raconté le Kaṇhajātaka (Jātaka nº 440, IV, p. 6 sq.). D'après le Divya, p. 70, le village de Nyagrodhikā tenait son nom d'un figuier merveilleux, qui pouvait abriter cinq cents chars sous son ombre.

eut cette réflexion : « Un être aussi merveilleux devrait manger de la cuisine des dieux. S'il s'est incarné et mendie avec son bol, c'est sûrement par bienveillance *(maitrī)* et compassion *(karuṇā)* pour tous les êtres ». Remplie d'une foi pure *(śraddhāviśuddhi)*, elle voulut faire offrande *(pūjā)* au Buddha ; mais, dépourvue de ce qu'elle aurait souhaité, elle dit au Buddha, toute confuse : « Je voudrais beaucoup te faire une offrande, mais je n'en ai pas les moyens. Voici de la mauvaise nourriture. Le Buddha peut prendre ce qu'il lui faut ». Le Buddha connaissant la pureté *(viśuddhi)* de ses pensées *(citta)*, de sa foi *(śraddhā)* et de son respect *(arcanā)*, tendit la main et reçut dans son bol la nourriture qui lui était donnée [1].

Alors il se mit à rire et lança des rayons de cinq couleurs qui illuminèrent le ciel et la terre et rentrèrent en lui en passant par
15 b son *ūrṇā* (touffe laineuse entre les sourcils). Ānanda joignant les mains *(añjaliṃ praṇamya)* et fléchissant le genou *(jānumaṇḍalaṃ pratisthāpya)* dit au Buddha : « Bhagavat, je désire entendre de toi la raison de ce rire » [2]. Le Buddha dit à Ānanda : « Vois-tu

[1] Comparer le récit du Divyādāna, p. 67 : *adrākṣīt sā brāhmaṇadārikā Bhagavantaṃ dvātriṃśatā mahāpuruṣalakṣaṇaiḥ samalaṃkṛtam aśītyānuvyañjanair virājitagātraṃ vyāmaprabhālaṃkṛtaṃ sūryasahasrātirekaprabhaṃ jaṃgamam iva ratnaparvataṃ samantato bhadrakaṃ, sahadarśanād asyā etad abhavat. ayaṃ sa Bhagavāñ Śākyakulanandanaś cakravartikulād rājyam apahāya sphītam antaḥpuraṃ sphītāni ca kośakoṣṭhāgārāṇi pravrajita idānīṃ bhikṣām aṭate. yadi mamāntikāc chaktukabhikṣāṃ pratigṛhṇīyād aham asmai dadyām iti. tato Bhagavatā tasyāś cetasā cittam ājñāya pātram upanāmitam. yadi te bhagini parityaktam ākīryatām asmin pātra iti. tato bhūyasyā mātrayā tasyāḥ prasāda utpannaḥ. jānāti me Bhagavāṃś cetasā cittam iti viditvā tīvreṇa prasādena Bhagavate śaktubhikṣāṃ dattavatī.*

[2] Le Mppś résume ici en deux lignes un long développement concernant le rire et la prédiction du Buddha que l'on retrouve sous une forme stéréotypée en maints endroits de l'Avadānaśataka (exactement dans vingt récits : p. ex. p. 4-6, 10-12, 19-21, etc.) et du Divyāvadāna (p. 67-69). Voici les grandes lignes de ce développement :

C'est une loi qu'à l'instant où les Buddha Bhagavat font voir le sourire, des rayons bleus, jaunes, rouges et blancs *(nīlapītalohitāvadātā arciṣaḥ)* jaillissent de la bouche de Bhagavat. Les uns vont en bas, les autres en haut. Ceux qui vont en bas pénètrent dans les enfers *(naraka)* ; ceux qui vont en haut pénètrent jusque chez les dieux, depuis les Cāturmahārājika, jusqu'aux Akaniṣṭha, qui s'écrient : « *anityaṃ duḥkhaṃ śūnyam anātman* » et prononcent deux stances. Après avoir parcouru le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, les rayons reviennent à Bhagavat par derrière, toujours par derrière *(pṛṣṭhataḥ pṛṣṭhataḥ)*. Selon que le Buddha veut révéler telle ou telle chose, les rayons reviennent à lui par une partie différente du corps. S'ils disparaissent par le dos *(pṛṣṭha)* du Buddha, c'est que celui-ci veut révéler les actions passées *(atītaṃ karma)* ; s'ils disparaissent par le devant *(purastāt)*, c'est

cette vieille femme qui, dans une pensée de foi *(prasādacitta)*, m'a donné de la nourriture ? » Ānanda répondit qu'il la voyait. Le Buddha poursuivit : « Cette vieille femme qui a donné de la nourriture au Buddha recevra durant quinze Kalpa parmi les dieux et les hommes la récompense de son mérite et ne tombera pas dans les mauvaises destinées *(durgati)*. Plus tard, elle obtiendra un corps de sexe masculin, sortira de la maison *(pravrajita)* et s'exercera dans le Chemin. Elle deviendra un Pratyekabuddha et entrera dans le Nirvāṇa-sans-reste *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)* [1].

A ce moment, il y avait à côté du Buddha un brâhmane [2] qui dit cette stance :

qu'il veut prédire l'avenir *(anāgata)*. La rentrée des rayons par la plante des pieds *(pādatala)* du Buddha présage une naissance dans l'enfer *(narakopapatti)* ; — par le talon *(pārṣṇi)*, une naissance parmi les animaux *(tiryagupapatti)* ; — par le gros orteil *(pādāṅguṣṭha)*, une naissance parmi les Preta ; — par les genoux *(jānu)*, une naissance parmi les hommes *(manuṣyopapatti)* ; — par la paume de la main gauche *(vāma karatala)*, la royauté *(rājya)* d'un Balacakravartin ; — par la paume de la main droite *(dakṣiṇa karatala)*, la royauté d'un Cakravartin ; — par le nombril *(nābhi)*, une naissance parmi les dieux *(devopapatti)* ; — par la bouche *(āsya)*, la Bodhi des Śrāvaka ; — par la touffe laineuse entre les sourcils *(ūrṇā)*, la Bodhi des Pratyekabuddha ; — par la protubérance crânienne *(uṣṇīṣa)*, l'Anuttarasamyaksaṃbodhi des Buddha.

Alors Ānanda, en prose et en vers, demande au Buddha la signification de ces rayons et de ce sourire, et le Buddha lui répond en appliquant à un cas particulier le symbolisme décrit ci-dessus.

[1] Cf. Divyāvadāna, p. 69-70 : *Bhagavān āha. dṛṣṭā tavaiṣā Ānanda brāhmaṇadārikā yayā prasādajātayā mahyaṃ śaktubhikṣānupradattā. dṛṣṭā bhadanta. asāv Ānanda brāhmaṇadārikā anena kuśalamūlena trayodaśakalpān vinipātaṃ na gamiṣyati. kiṃtarhi devāṃś ca manuṣyāṃś ca saṃvācya saṃsṛtya paścime bhave paścime nikete paścime samucchraye paścima ātmabhāvapratilambhe Supraṇihito nāma pratyekabuddho bhaviṣyati.*

Les rayons rentrés par l'*ūrṇā* du Buddha indiquaient déjà que cette femme atteindrait la Bodhi des Pratyekabuddha. Le Buddha prédit en outre que, durant les quinze Kalpa qui la séparent de cette Bodhi, elle évitera les mauvaises destinées et renaîtra parmi les dieux et les hommes. Au lieu de « quinze Kalpa », le Divya (p. 69) et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (p. 36 b) lisent « treize Kalpa » ; je crois que la première lecture est la bonne : c'est celle de l'Avadānaśataka, I, p. 128, 133, où il est également question d'une arrivée à l'état de Pratyekabuddha.

Nous savons, par le Divya et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin *(l. c.)*, que ce Pratyekabuddha aura nom Supraṇihita, en chinois *Chan yuen*.

[2] Les autres sources s'accordent à dire que ce brâhmane était l'époux de la femme qui offrit au Buddha la bouillie de riz.

Tu es de la race solaire, d'une famille de Kṣatriya,
Tu es le prince héritier du roi Śuddhodana,
Mais, pour ce qui est de cette nourriture, tu es un grand men-[teur.
Comment [le don] d'une nourriture aussi infecte aurait-il une récompense aussi considérable ? [1]

Alors le Buddha fit sortir sa longue langue *(prabhūtajihvā)* et en recouvrit son visage jusqu'au sommet des cheveux *(sarvaṃ mukhamaṇḍalam avacchādayati yāvat keśaparyantam)*. Il dit au brâhmane : « Tu as lu les traités *(śāstra)* ; l'homme qui possède une telle langue fait-il des mensonges *(mṛṣāvāda)* ? » Le brâhmane répondit : « L'homme dont la langue peut recouvrir le nez *(ghrāṇa)* ne dit pas de mensonge ; que dire alors de celui dont la langue arrive au sommet des cheveux ? Je crois intimement que le Buddha ne dit pas de mensonge, mais je ne comprends pas qu'un don *(dāna)* aussi minime puisse assurer une récompense *(vipāka)* aussi considérable ».[2]

Le Buddha dit alors au brâhmane : « As-tu déjà vu quelque chose d'extraordinaire *(adbhuta)* et de rare *(durdṛśa)* ? » Le brâhmane répondit : « J'en ai vu une. Un jour que je faisais route avec d'autres brâhmanes, j'ai vu un arbre nyagrodha *(ficus indica)* dont l'ombre *(chāyā)* s'étendait sur cinq cents chars *(śakaṭa)* sans être entièrement utilisée. C'est là une chose extraordinaire et rare ». Le Buddha lui demanda : « Quelle était la dimension de la graine de cet arbre *(kiyatpramāṇaṃ tasya vṛkṣasya bījam)* ? ». Il répondit : « Elle était grande comme le tiers d'un grain de moutarde *(sarṣapatṛtīyabhāgamātram)* ». Le Buddha dit : « Qui te croira quand tu affirmes qu'un arbre aussi grand provient d'une graine aussi petite *(kas te śraddhāsyati iyatpramāṇasya bījasyāyaṃ mahāvṛkṣo nirvṛtta iti)* ? » Le brâhmane répondit : « Pourtant c'est bien ainsi, Bhagavat ; je l'ai vu de mes yeux, ce n'est pas un mensonge ». Le Buddha dit :

[1] Cette stance manque dans les autres sources.

[2] Cf. Divya, p. 71 : *Tato Bhagavatā mukhāj jihvāṃ nirṇamayya sarvaṃ mukhamaṇḍalam ācchāditaṃ yāvat keśaparyantam upādāya sa ca brāhmaṇo 'bhitihaḥ. kiṃ manyase brāhmaṇa yasya mukhāj jihvāṃ niścārya sarvaṃ mukhamaṇḍalam acchādayaty api tv asau cakravartirājyaśatasahasrahetor api saṃprajānan mṛṣāvādaṃ bhāṣeta. no bho Gautama.*

Mais, dans le Divya et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, le Buddha ne tire la langue qu'après avoir déjà convaincu le brâhmane par la parabole du figuier.

« Il en est de même pour moi : Je vois que cette vieille femme qui a fait l'aumône au Buddha avec une foi et des pensées pures, obtiendra un grand fruit de rétribution *(mahāvipākaphala)*, tout comme le grand arbre provient d'une petite graine. D'ailleurs le Tathāgata est un Champ de mérite *(puṇyakṣetra)* rempli de merveilles »[1].

Le cœur du brâhmane s'ouvrit et son esprit fut libéré. Se jetant à terre de ses cinq membres *(pañcamaṇḍalakena vandanaṃ kṛtvā)*, il se repentit de sa faute et dit au Buddha : « C'était folie de ma part de ne pas croire le Buddha ». Le Buddha lui prêcha la loi de diverses manières et le brâhmane obtint le premier fruit du Chemin [à savoir le Srotaāpattiphala].

Alors, levant la main, il poussa un grand cri [et s'adressant aux habitants du village] il leur disait : « A tous les êtres, la porte de l'Immortel *(amṛtadvāra)* est ouverte ! Pourquoi ne sortez-vous pas ? » Tous les brâhmanes du village versèrent les cinq cents kārṣāpaṇa et, avec le roi, se rendirent au devant du Buddha et lui rendirent hommage. Et tous disaient : « Quand on peut obtenir la saveur de l'Immortel *(amṛtarasa)*, qui regarderait à cinq cents kārṣāpaṇa ? » Les habitants sortirent donc en foule et l'édit royal fut abrogé. Le roi des brâhmanes avec ses ministres *(amātya)* et ses sujets prit son refuge *(śaraṇaṃ gataḥ)* dans le Buddha et le **115 c**
Dharma. Tous les habitants du village obtinrent une foi pure *(viśuddhaśraddhā)*[2].

[1] Cf. Divya, p. 70-71 : *Bhagavān āha. kiṃ manyase brāhmaṇa. asti kaścit tvayāścaryādbhuto dharmo dṛṣṭaḥ. tiṣṭhantu tāvad bho Gautamānye āścaryādbhutā dharmāḥ, yo mayāsyām eva Nyagrodhikāyām āścaryādbhuto dharmo dṛṣṭaḥ sa tāvac chrūyatām. asyāṃ bho Gautama Nyagrodhikāyāṃ pūrveṇa nyagrodho vṛkṣo yasya nāmneyaṃ Nyagrodhikā, tasyādhastāt pañca śakaṭaśatāny asaṃsaktāni tiṣṭhanty anyonyāsaṃbādhamānāni. kiyatpramāṇaṃ tasya nyagrodhasya phalaṃ, kiyat tāvat ? kedāramātram ? — no bho Gautama. — kiliṃjamātram, tailikacakramātram, śakaṭacakramātram, gopiṭakamātram, vilvamātram, kapitthamātram ? — no bho Gautama sarṣapacatuṣṭayabhāgamātram. kas te śraddhāsyati, iyatpramāṇasya bījasyāyaṃ mahāvṛkṣo nirvṛtta iti. śraddadhātu me bhavān Gautamo mā vā, naitat pratyakṣaṃ kṣetraṃ tāvad bho Gautama nirupahataṃ snigdhamadhuramṛttikāpradeśaṃ, bījaṃ ca navasāraṃ sukhāropitaṃ kālena ca kālaṃ devo vṛṣyate, tenāyaṃ mahānyagrodhavṛkṣo 'bhinirvṛttaḥ. atha Bhagavān asminn utpanne gāthāṃ bhāṣate.*

yathā kṣetre ca bījena pratyakṣas tvam iha dvija |
evaṃ karmavipākeṣu pratyakṣā hi tathāgatāḥ ||
yathā tvayā brāhmaṇa dṛṣṭam etad alpaṃ ca bījaṃ sumahāṃś ca vṛkṣaḥ |
evaṃ mayā brāhmaṇa dṛṣṭam etad alpaṃ ca bījaṃ mahatī ca saṃpad iti ||

[2] Ce dernier alinéa est propre au Mppś : il vise a montrer le lien qui unit les deux épisodes rapprochés ici artificiellement.

C'est ainsi que le Buddha fait sortir sa longue langue *(prabhūtajihvā)* pour [convertir] les incrédules.

* * *

Question. — Dans le cas du brâhmane, le Buddha a fait sortir sa langue et en a recouvert son visage. Comment se fait-il qu'ici sa langue et ses rayons s'étendent jusqu'au Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ?

Réponse. — Quand il s'agissait d'hommes de peu de foi, la langue du Buddha [se bornait] à recouvrir le visage jusqu'au sommet des cheveux, mais ici qu'il s'agit des grands intérêts de la Prajñāpāramitā, sa longue langue recouvre le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu.

Question. — S'il est déjà extraordinaire que tous les habitants d'un même village aient pu voir la langue du Buddha lui recouvrir le visage, n'est-il pas plus extraordinaire encore qu'au moment où il prêche la Prajñāpāramitā, toutes les grandes assemblées *(mahāsaṃgha)* et les foules immenses *(apramāṇasaṃnipāta)* de cette région-ci et des autres puissent encore la voir ? D'ailleurs la portée de l'œil humain ne dépasse pas un certain nombre de *li* et vous supposez ici qu'elle s'étend à tout un Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ! Puisque l'œil ne porte pas loin, c'est difficile à croire.

Réponse. — Le Buddha dispose habilement *(upāyena)* sa force miraculeuse *(ṛddhibala)* pour que tous les êtres puissent voir sa langue recouvrir le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu. Si le Buddha ne leur communiquait pas sa force miraculeuse, même [les Bodhisattva] des dix terres *(bhūmi)* ne connaîtraient pas la pensée *(citta)* du Buddha, mais s'il leur communique sa force miraculeuse, les animaux *(tiryagyoni)* eux-mêmes peuvent connaître la pensée du Buddha. [C'est grâce à cette intervention] que, dans un des chapitres suivants de la Prajñāpāramitā, tous les hommes voient l'assemblée du buddha *A tch'ou* (Akṣobhya) et le contemplent en face [1].

[1] C'est parce que le Buddha leur a communiqué sa force miraculeuse que les auditeurs de la Prajñāpāramitā ont vu de leurs yeux l'assemblée du Buddha Akṣobhya ; mais, continue l'Aṣṭāsāhasrikā, p. 465 : « lorsque le Bhagavat eut retiré son action miraculeuse, le Bhagavat Akṣobhya, tathāgata, arhat et parfaitement illuminé, ne fut plus visible » *(pratisaṃhṛte ca Bhagavatā tasmin ṛddhyabhisaṃskāre na bhūyaḥ sa Bhagavān Akṣobhyas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddhaḥ saṃdṛśyate sma)*.

Et lorsque le Buddha eut parlé des splendeurs *(alaṃkāravyūha)* diverses de l'univers du buddha *A mi t'o* (Amitābha) et qu'Ānanda lui dit : « Je désirerais les voir », le Buddha fit en sorte que toute l'assemblée vît les splendeurs de l'univers du buddha *Wou leang cheou* (Amitāyuḥ) [1]. Pour ce qui est de voir la langue du Buddha, il en va de même.

Le Buddha, de sa longue langue, recouvre le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, puis, il se met à rire. Les raisons de ce rire sont les mêmes que ci-dessus (p. 441).

Question. — Auparavant déjà (p. 444), le Buddha avait tiré des rayons *(raśmi)* de sa langue ; pourquoi maintenant encore sa langue lance-t-elle des rayons ?

Réponse. — 1. Parce qu'il veut que tous les êtres aient une foi *(śraddhā)* solide.

2. En outre, la couleur de sa langue est pareille à l'éclat pur du corail *(pravāḍa, vidruma)*. Pour produire toutes ces caractéristiques, il lance encore une fois des rayons.

3. Enfin, ces rayons se métamorphosent en lotus précieux à mille feuilles et de couleur or *(sahasrapattrāṇi suvarṇanirbhāsāni ratnamayāni padmāni)*. C'est de sa langue que sortent ces lotus dont les rayons brillent intensément comme un lever de soleil *(sūryodaya)*.

Question. — Pourquoi, sur ces rayons, le Buddha crée-t-il par métamorphose *(nirmāṇa)* des lotus précieux de ce genre ?

Réponse. — Parce que le Buddha veut s'y asseoir.

Question. — Il pourrait s'asseoir sur une natte *(mañca, khaṭvā)* ; qu'a-t-il besoin de ces lotus ?

Réponse. — 1. La natte est le siège habituel des gens du monde *(loka)* et des laïcs *(avadātavasana)* [mais non pas du Buddha].

— Sur le Buddha Akṣobhya, qui apparaît déjà dans la littérature des Prajñā et du Saddharmapuṇḍarīka avant de devenir un des cinq Dhyānibuddha, spécialement en honneur dans la secte Shingon, voir Hôbôgirin, *Ashuku*, p. 39-40.

[1] Le Mppś se réfère ici au *Sukhāvatīvyūha*, § 39 (tr. M. Müller, SBE, XLIX, 2, p. 59-61) : *Evam ukta āyuṣmān Ānando Bhagavantam etad avocat. icchāmy ahaṃ Bhagavaṃs tam Amitābham Amitaprabham Amitāyuṣaṃ tathāgatam arhantaṃ samyaksaṃbuddhaṃ draṣṭuṃ tāṃś ca bodhisattvān... Samantarabhāṣitāyuṣmatānandeneyaṃ vāk atha tāvad eva so Amitābhas tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddhaḥ svapāṇitalāt tathārūpaṃ raśmiṃ prāmuñcad yad idaṃ koṭiniyutaśatasahasratamaṃ buddhakṣetraṃ mahatāvabhāsena sphuṭam abhūt ... Tadyathāpi nāma puruṣo vyāmamātrake 'nvito dvitīyaṃ puruṣaṃ pratyavekṣed āditye 'bhyudgata evam evāsmin buddhakṣetre... adrākṣus tam Amitābhaṃ tathāgataṃ... taṃ ca bodhisattvagaṇaṃ taṃ ca bhikṣusaṃgham.*

2. De plus, les lotus sont tendres *(ślakṣṇa)* et le Buddha veut manifester sa force miraculeuse *(ṛddhibala)* en s'asseyant dessus sans les froisser.

3. Il veut encore en orner le siège de la bonne loi *(saddharmamaṇḍa)*.

4. En général les lotus sont petits et n'ont pas la pureté de parfum *(gandhaviśuddhi)* ni la grandeur de ceux du Buddha. Chez
116 a les hommes, la grandeur du lotus ne dépasse pas un pied. Sur le lac *Man t'o k'i ni* (Mandākinī) et le lac *A na p'o ta to* (Anavatapta) [1], les lotus sont grands comme la roue d'un char *(rathacakra)*. Dans le ciel, les lotus précieux sont encore plus grands. Le lotus sur lequel le Buddha est assis, les jambes repliées, est cent mille *prabheda* de fois plus grand. Il forme une estrade fleurie, au décor pur et au parfum merveilleux, sur laquelle on peut s'asseoir.

5. Enfin, après l'incendie du Kalpa, tout est vide *(śūnya)* ; puis, par la force causale des mérites des êtres *(sattvapuṇyahetupratyayabala)*, les vents *(vāyu)* arrivent des dix régions et, se contrecarrant et se touchant, ils peuvent soutenir les grandes eaux *(mahāpaḥ)*. Sur les eaux, il y a un homme à mille têtes avec deux mille bras et deux mille pieds, appelé *Wei nieou* (Viṣṇu). De son nombril *(nābhi)* sort un lotus précieux à mille feuilles et de couleur or, dont l'éclat et les rayons sont pareils à la lumière combinée de dix mille soleils. Sur ce lotus il y a un homme assis, les jambes repliées, qui, à son tour, possède une lumière infinie. Il est nommé *Fan t'ien wang* (Brahmādevarāja). Ce Brahmādevarāja en pensée donna naissance à huit fils, et ces huit fils engendrent le ciel, la terre et les hommes [2]. Ce Brahmādevarāja a éliminé sans reste tout désir sexuel *(rāga)* et toute haine *(dveṣa)* ; aussi, lorsque les hommes

[1] La Mandākinī et l'Anavatapta sont deux des sept grands lacs de l'Himālaya (Aṅguttara, IV, p. 101 ; Jātaka, V, p. 415 ; Sumaṅgala, I, p. 164). L'Anavatapta a déjà été décrit plus haut ; on trouvera une description détaillée de la Mandākinī dans Sāratthа, I, p. 281.

[2] C'est le mythe classique de la naissance de Brahmā, raconté dans le Mahābhārata (3.272.44 ; 12.207.13) et qui valut à Viṣṇu le surnom de *padmanābha*, et à Brahmā les épithètes de *padma -ja, -jāta, -bhava, -bhū, -yoni, -saṃbhava*, etc. Bien que la monture ordinaire de Brahmā soit le cygne, l'iconographie hindoue le représente souvent assis sur un lotus (cf. *Mythologie Asiatique illustrée*, p. 71). Le Mppś n'est pas la seule source bouddhique qui rapporte ce mythe hindou ; on le retrouve dans une autre œuvre, traduite également par Kumārajīva, le Tsa p'i yu king, T 207 (nº 31), p. 529 b (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 53-54). Ki tsang aussi l'a consigné dans son Tchong kouan louen chou, T 1824, k. 1, p. 14 c.

cultivent *(bhāvayanti)* la pratique pure des extases *(dhyānaśuddhacaryā)* et chassent le désir sexuel *(rāga)*, on dit qu'ils suivent la conduite brahmique *(brahmacarya)* [1]. Et la roue de la loi que le Buddha fait tourner est nommée tantôt Roue-de-la-loi *(dharmacakra)*, tantôt Roue-de-Brahmā *(brahmacakra)* [2]. Ce Brahmādevarāja est assis sur un lotus ; c'est pourquoi le Buddha qui se

[1] Le mot *brahmacarya* est d'origine brâhmanique et désigne d'une façon générale l'observation rigoureuse des règles prescrites et, d'une façon plus spéciale, la continence imposée au novice durant ses études aux pieds du maître. Cf. la Manusmṛti, II, v. 249 :

evaṃ carati yo vipro brahmacaryam aviplutaḥ |
sa gacchati uttamaṃ sthānaṃ na cehājāyate punaḥ ||

Le terme a passé dans le Bouddhisme avec cette double acception. Il désigne la vie sainte, la vie religieuse, notamment dans la formule de l'Arhat : *khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ*, etc., mais aussi la chasteté. Ce dernier sens est attesté dans le Mppś, ci-dessous k. 8, p. 120 c : « Il y a des êtres qui suivent les dix bons chemins de l'acte *(kuśalakarmapatha)*, mais qui n'ont pas détruit la luxure. Aussi le sūtra fait-il ici l'éloge de ceux qui pratiquent la conduite du roi Brahmā *(brahmacarya)* en tranchant le désir sexuel. Il est dit que ceux qui pratiquent purement le brahmacarya n'ont pas de mauvaises odeurs *(nirāmayagandha)* : l'homme qui s'adonne à la luxure, a un corps laid et malodorant ; aussi, pour faire l'éloge de ceux qui ont tranché la luxure, on dit qu'ils n'ont pas de mauvaises odeurs ». Plus loin le Mppś reviendra sur ce sujet, k. 20, p. 211 b : « Les dieux qui ont tranché le désir sexuel sont des Brahmā, terme qui s'applique à tous les dieux de la sphère matérielle *(rūpadhātu)* ; c'est pourquoi la méthode pour trancher le désir sexuel est dite *brahmacarya* »

[2] Dès les textes les plus anciens on trouve, à côté de *dharmacakra*, l'expression *brahmacakra* : Majjhima, I, p. 69, Saṃyutta, II, p. 27, Aṅguttara, II, p. 9, 24 ; III, p. 417 ; V, p. 33 ; Tsa a han, T 99 (nº 348), k. 14, p. 98 a 15 ; Tseng yi a han, T 125, k. 19, p. 645 b 29. Le Mppś, k. 25, p. 245 b (tr. Hôbôgirin, *Bon*, p. 120) l'interprète comme il suit : « La roue de Brahmā porte ce nom parce qu'elle est pure... ou encore parce que Brahmā signifie vaste *(bṛhant)* ; or la roue de la loi que fait tourner le Buddha s'étend au monde entier ; ou encore parce que le Buddha enseigne les quatre résidences brahmiques *(brāhma vihāra)* ; ou encore parce qu'à l'origine c'est Brahmā, roi des dieux, qui invita le Buddha à faire tourner la roue de la loi ; ou encore, pour plaire à ceux qui vénèrent le dieu Brahmā. — Le Buddha dit tantôt roue de la loi, tantôt roue de Brahmā. Quelle différence y a-t-il entre ces termes ? — Ils sont synonymes. Toutefois, d'après certains, la roue de Brahmā se rapporte aux quatre sentiments infinis *(apramāṇa)* et la roue de la loi aux quatre vérités *(satya)* ; ou encore, on dit roue de Brahmā parce que la Voie est atteinte au moyen des quatre sentiments infinis, et roue de la loi en tant qu'elle est atteinte au moyen d'autres Dharma ; ou encore, roue de Brahmā s'emploie par rapport aux quatre extases *(dhyāna)* et roue de la loi par rapport aux trente-sept auxiliaires de l'illumination *(bodhipākṣikadharma)* ; ou encore roue de Brahmā s'applique à la voie de l'extase *(dhyāna)* et de la concentration *(samādhi)*, et roue de la loi à celle de la sagesse *(prajñā)* ».

Les termes *brahmacarya* et *brahmacakra* ne sont pas les seuls témoins de l'influence brâhmanique sur le vocabulaire bouddhique. Le Mppś pourrait ajouter que, selon Jīvaka, « le Bhagavat, c'est Brahmā » (Kośavyākhyā, p. 578 : *eṣa hi Bhagavān*

conforme à l'usage courant *(saṃvṛtyanuvartanāt)*, s'assied lui aussi, les jambes repliées, sur un lotus précieux, pour prêcher les six Pāramitā, et ceux qui entendent cette prédication arrivent nécessairement à l'Anuttarasamyaksaṃbodhi.

Question. — Le buddha Śākyamuni crée par métamorphose d'innombrables milliers de prabhedakoṭi de Buddha. Comment peuvent-ils prêcher la loi en même temps ? Il est dit dans l'*A p'i t'an* (Abhidharma) : « Il n'y a pas deux pensées *(citta)* en même temps *(ekakṣaṇa)* : lorsque les Buddha fictifs *(nirmita)* parlent, le maître qui les crée *(nirmātṛ)* doit se taire ; lorsque le maître créateur parle, les créatures fictives doivent se taire » [1]. Comment

Brāhmety etad udāharaṇaṃ Jīvakenoktam etat), et que l'expression *brahmabhūta* « identifié à Brahmā » est appliquée tantôt au Buddha lui-même (Dīgha, III, p. 84 ; Majjhima, I, p. 111 ; III, p. 195, 224 ; Saṃyutta, IV, p. 94 ; Aṅguttara, V, p. 226 ; Tchong a han, T 26, k. 34, p. 645 b 24), tantôt aux Arhat (Saṃyutta, III, p. 83 ; Aṅguttara, II, p. 206). — Selon Buddhaghosa, le mot *brahma* est employé ici dans le sens d'excellent *(seṭṭhaṭṭhena)* ; mais les explications de la Bodh. bhūmi, p. 385, sont plus nuancées : *svayam adhigamya pareṣām apy anukampayā vistareṇa saṃprakāśanād Brāhmaṃ cakraṃ pravartayatīty ucyate. tat kasya hetoḥ. tathāgatasyaitad adhivacanam. yad uta Brahmā ity api śāntaḥ śītībhūta ity api. tena tatpravartitaṃ tatprathamatas tadanyaiḥ punas tadanyeṣām. evaṃ pāraṃparyeṇa brahmapreritaṃ sarvasattvanikāye bhramati tasmād brāhmaṃ cakram ity ucyate.*

[1] Le Mppś se réfère sans doute ici à la théorie sur les *nirmita* exposée dans la Kāraṇaprajñapti qui est un des sept livres de l'Abhidharma : Che chö louen, T 1538, k. 6, p. 526 a : « Pourquoi les êtres créés *(nirmita)* par le Nirmātṛ, c'est-à-dire le Buddha Bhagavat, de belle couleur, beaux, agréables à voir, le corps orné des trente-deux marques du Grand homme, se taisent-ils lorsque le Buddha parle, et parlent-ils quand le Buddha se tait ; tandis que les êtres créés par les Śrāvaka, de belle couleur, beaux, les cheveux rasés, vêtus du froc et ayant les caractères du Śramaṇa, parlent lorsque les Śrāvaka parlent et se taisent lorsque les Śrāvaka se taisent ? — Le Buddha Bhagavat réside toujours en concentration *(samādhi)* [et possède] la maîtrise de la pensée *(cetovaśitā)* ; il entre en concentration et en sort rapidement et sans difficulté ; jamais il n'abandonne l'objet *(ālambana)* de sa pensée. Ce n'est pas le cas pour les Śrāvaka. Au contraire, le Bhagavat est omniscient *(sarvajña)* ; il a obtenu la maîtrise en savoir *(jñāna)* et en pensée (*citta*), et il est arrivé à l'autre rive *(pāraṃgata)*. C'est pourquoi les êtres créés par le Buddha... se taisent quand il parle, parlent quand il se tait, tandis que les êtres créés par les Śrāvaka... parlent quand les Śrāvaka parlent, se taisent quand les Śrāvaka se taisent ».

Il faut rapprocher ce texte d'une stance canonique dont on trouvera la rédaction pâlie dans Dīgha, II, p. 212 :

Ekasmiṃ bhāsamānasmiṃ sabbe bhāsanti nimmitā |
ekasmiṃ tuṇhīm āsīne sabbe tuṇhī bhavanti te ‖

et la rédaction sanskrite dans Madh. Vṛtti, p. 331, et Divyāvadāna, p. 166 :

Ekasya bhāṣamāṇasya sarve bhāṣanti nirmitāḥ |
ekasya tūṣṇīṃbhūtasya sarve tūṣṇīṃbhavanti te ‖

« Quand un parle (à savoir le créateur), tous les êtres créés parlent ; quand un

[ces Buddha fictifs] prêchent-ils tous en même temps les six Pāramitā ?

Réponse. — Ce qui est dit là vaut pour les créations *(nirmāṇa)* des hérétiques *(tīrthika)* et des Śrāvaka, mais l'immense force de concentration *(apramāṇasamādhibala)* inhérente aux créations du Buddha est inconcevable *(acintya)*. Aussi, quand le Buddha parle, les innombrables milliers de prabhedakoti de Buddha fictifs parlent en même temps que lui. — De plus, les créatures fictives des Tīrthika et des Śrāvaka ne peuvent pas créer [à leur tour d'autres] créatures fictives, tandis que les créatures fictives du Buddha Bhagavat peuvent en créer à leur tour.—En outre, les Tīrthika et les Śrāvaka, après leur mort, ne peuvent pas faire durer *(adhitiṣṭhanti)* [1] les êtres fictifs [qu'ils ont créés], tandis que le Buddha, après son propre Parinirvāṇa, peut faire durer l'être fictif [qu'il a créé] comme s'il n'était pas différent du Buddha [2]. — Enfin, ce que dit l'Abhidharma, qu'il n'y a pas deux pensées au même moment, vaut aussi pour le Buddha. Au moment où l'être fictif parle, il est dépourvu de pensée ; mais lorsque le Buddha songe en pensée à ses créatures fictives et veut qu'elles parlent, alors toutes se mettent à parler.

Question. — Le Buddha veut maintenant prêcher la Prajñāpā-

reste silencieux, tous restent silencieux ».

Ceci vaut pour les créations de Śrāvaka, mais non pour celles du Buddha car, dit le Kośa, VII, p. 118, « ce dernier possède une parfaite maîtrise en recueillement : à son gré, les êtres magiques parlent les uns après les autres ; ils interrogent et le Buddha répond ; le Buddha interroge et ils répondent ». C'est aussi l'avis du Divyādāna, p. 166, si on y apporte les corrections proposées par L. de La Vallée Poussin dans Kośa, VII, p. 118, n. 3 : *yaṃ khalu śrāvako nirmitam abhinirmimīte yadi śrāvako bhāṣate nirmito 'pi bhāṣate. śrāvake tūṣṇībhūte nirmito 'pi tūṣṇībhavati.*

ekasya bhāṣamāṇasya sarve bhāṣanti nirmitāḥ |
ekasya tūṣṇībhūtasya sarve tūṣṇībhavanti te ||

bhagavantaṃ nirmitaḥ praśnaṃ pṛcchati. bhagavān vyākaroti. nirmitaṃ bhagavān praśnaṃ pṛcchati. nirmito vyākaroti.

Je ne suis pas sûr que le Mppś ait bien compris ses sources : d'après lui, « quand le Buddha parle, les innombrables milliers de prabhedakoṭi de Buddha fictifs parlent en même temps que lui ».

[1] Sur le sens spécial d'*adhitiṣṭhati* « faire durer », voir Kośa, VII, p. 119, n. 2.

[2] C'est ainsi que les buddha Prabhūtaratna et Suśānta, après leur Parinirvāṇa, ont laissé ici-bas un buddha fictif, en quelque sorte leur « double », pour convertir les êtres (voir ci-dessus, p. 417). Les Śrāvaka sont incapables de se prolonger ainsi après leur mort, mais ils peuvent quand même exercer un certain *adhiṣṭhāna* : ainsi Kāśyapa, le disciple du Buddha, a fait en sorte que son squelette durera jusqu'à l'avènement de Maitreya (ci-dessus, p. 194 ; Kośa, VII, p. 120).

ramitā (vertu de sagesse) ; pourquoi force-t-il les Buddha fictifs à prêcher les six Pāramitā (vertus).

116 b Réponse. — Les six Pāramitā et la Prajñāpāramitā sont choses identiques et non différentes. Sans la Prajñāpāramitā, les cinq [premières] Pāramitā ne seraient pas nommées Pāramitā. Sans la Prajñāpāramitā, la vertu de don *(dānapāramitā)* se classerait parmi les Dharma périssables *(kṣayadharma)* du monde ou aboutirait au Parinirvāṇa des Arhat et des Pratyekabuddha ; c'est en union avec la Prajñāpāramitā qu'elle est nommée Pāramitā et aboutit à l'état de Buddha. C'est pourquoi la Prajñāpāramitā et les six Pāramitā sont chose identique et non différente.

Il y a deux sortes de Prajñāpāramitā : celle qui est ornée *(alaṃkṛtā)* et celle qui n'est pas ornée. C'est comme une personne qui met des coraux *(pravāḍa, vidruma)* et en orne son corps, ou une personne qui n'en met pas et n'est pas ornée. Ou encore, quand le roi vient accompagné de sa suite *(parivāra)*, on dit « le roi vient » ; quand il n'a pas de suite, il est dit « solitaire ». Il en est ainsi dans les univers aussi nombreux que les sables du Gange de la région de l'est et dans les dix régions.

Question. — Si le Buddha a une force miraculeuse *(ṛddhibala)* telle que d'innombrables milliers de prabhedakoṭi de Buddha fictifs *(nirmāṇabuddha)* se rendent dans les dix régions pour prêcher les six Pāramitā et sauver tout le monde, tous les êtres trouveront le salut et il ne restera plus personne [à sauver] !

Réponse. — Trois obstacles *(āvaraṇa)* [s'opposent au salut universel] : les êtres plongés dans les trois destinées mauvaises *(durgati)* ne peuvent pas comprendre [l'enseignement des Buddha] ; les dieux et les hommes qui sont trop jeunes, trop vieux ou trop malades, ainsi que les dieux inconscients *(asaṃjñideva)* de la sphère immatérielle *(ārūpya)*, ne peuvent ni entendre ni connaître [l'enseignement des Buddha].

Question. — Mais ceux qui entendent et connaissent [cet enseignement], pourquoi ne trouvent-ils pas tous le Chemin ?

Réponse. — Ceux-là non plus n'obtiennent pas tous le Chemin. Pourquoi ? A cause de leurs entraves *(saṃyojana)* et de l'obstacle [constitué par] les actes *(karmāvaraṇa)*. Les personnes dont les entraves sont lourdes ont toujours l'esprit obnubilé par les entraves ; c'est pourquoi elles ne trouvent pas toutes le Chemin.

Question. — Maintenant que les Buddha des dix régions et les

Buddha fictifs qu'ils délèguent prêchent les six Pāramitā, pourquoi nous, qui sommes exempts des trois obstacles *(āvaraṇa)*, n'entendons-nous pas ?

Réponse. — Actuellement les êtres vivent à l'âge mauvais et pénètrent dans les trois obstacles ; ils vivent à une époque postérieure au Buddha. La rétribution d'actes mauvais *(akuśalakarmavipāka)* — qu'il s'agisse de l'obstacle-en-acte *(karmāvaraṇa)* constitué par les fautes et les péchés du monde, ou de l'obstacle constitué par de lourdes entraves *(sthūlasaṃyojanāvaraṇa)* — a précipité les êtres dans une époque postérieure au Buddha, et quantité d'hommes sont vinculés *(āvṛta)* par de lourdes entraves : tantôt leur attachement *(rāga)* est minime, mais leur haine *(dveṣa)* est considérable ; tantôt leur haine est minime, mais leur attachement est considérable ; tantôt leur attachement est minime, mais leur sottise *(moha)* est considérable ; tantôt leur sottise est minime, mais leur haine est considérable. Il y a ainsi [entre ces entraves] des échanges mutuels dans l'ordre de l'importance. A cause de l'obstacle que constituent les entraves *(saṃyojanāvaraṇa)*, les hommes n'entendent pas ou ne comprennent pas les Buddha fictifs qui prêchent la loi et ne voient pas les rayons *(raśmi)* du Buddha. Comment alors trouveraient-ils le Chemin ? Ainsi, quand le soleil *(sūrya)* se lève *(udeti)*, les aveugles *(andhapuruṣa)* qui ne le voient pas, prétendent que le monde est privé de soleil et de lune *(sūryacandramas)* ; est-ce donc la faute du soleil ? Quand le tonnerre et les éclairs *(meghavidyut)* ébranlent la terre, **116 c**
les sourds *(badhira)* ne l'entendent pas ; est-ce donc la faute du son *(śabda)* ? Actuellement les Buddha des dix régions prêchent toujours la loi et délèguent toujours des Buddha fictifs dans les univers des dix régions pour prêcher les six Pāramitā, mais ceux qui sont atteints de la cécité ou de la surdité des mauvais actes n'entendent pas les sons de la loi. Donc, ils ne sont pas tous en mesure d'entendre et de voir. Bien que l'Ārya (ici, le Buddha) possède une grande bienveillance *(mahāmaitrīcitta)*, il ne peut pas faire en sorte que tous entendent et voient. Mais, lorsque les péchés *(āpatti)* des hommes seront près d'être détruits et leurs mérites *(puṇya)* sur le point de naître, alors ils parviendront à voir le Buddha et à entendre sa loi.

ACTE V.

Sūtra : Alors le Bhagavat, sur ce même siège de lion, entra dans la concentration nommée Jeu du lion, et par l'action de son Supersavoir [miraculeux], ébranla le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu qui trembla de six manières différentes *(Atha khalu Bhagavāṃs tasminn eva siṃhāsane niṣaṇṇaḥ siṃhavikrīḍitaṃ nāma samādhiṃ samāpede. tathārūpaṃ ca ṛddhyabhisaṃskāram abhisaṃskaroti sma yathāyaṃ trisāhasramahāsāhasro lokadhātuḥ ṣaḍvikāram akampata).*

Śāstra : Question. — Pourquoi ce *samādhi* est-il nommé Jeu du lion *(siṃhavikrīḍita)* ?

Réponse. — 1. De même que le lion *(siṃha)* qui a pris une gazelle *(mṛga)*, joue avec elle en maître *(aiśvaryeṇa krīḍati)* [1], ainsi le Buddha, une fois entré dans ce *samādhi*, peut bouleverser la terre de toute façon et ainsi la faire trembler de six manières différentes.

2. De plus, le lion joue [parfois] et, quand il joue, tous les animaux sont rassurés ; de même, quand le Buddha est entré dans ce *samādhi*, il ébranle le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu de telle manière que les êtres plongés dans les trois destinées mauvaises *(durgati)* obtiennent simultanément l'Arrêt *(nirvṛtti)* et parviennent tous à la Sécurité *(yogakṣema).*

3. Enfin, le Buddha est nommé l'homme-lion *(puruṣasiṃha)* et le *samādhi* du Jeu du lion est le *samādhi* du Jeu du Buddha. Quand il entre dans ce *samādhi*, il fait que la grande terre *(mahāpṛthivī)* tremble de six manières différentes, et tous les êtres plongés dans les enfers *(niraya)* et les destinées mauvaises *(durgati)* reçoivent tous la délivrance *(vimokṣa)* et renaissent parmi les dieux. Tel est son « Jeu ».

Question. — Pourquoi le Buddha entre-t-il dans ce *samādhi* ?

Réponse. — Pour ébranler le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, faire sortir les êtres des trois destinées mauvaises *(durgati)* et les attacher au triple Chemin *(mārgatraya).*

De plus, le Buddha, par trois sortes de *nirmāṇa*, a déjà exhibé son corps de Buddha, mais il y a des hommes dont la foi *(śraddhācitta)* n'est pas profonde *(gambhīra)*. Aussi le Buddha ébranle-t-il [maintenant] la grande terre pour que ces êtres, connaissant l'im-

[1] De là les expressions sanskrites *mṛgarāj* et *mṛgarāja* pour désigner le lion.

mensité de la force miraculeuse *(ṛddhibala)* du Buddha, qui ébranle les objets extérieurs, [soient remplis] d'une foi pure *(śraddhāviśuddhi)* et de pensées joyeuses *(cittamuditā)* et parviennent tous à échapper à la douleur.

Question. — Mais les Arhat et les Deva, eux aussi, peuvent ébranler la terre. Pourquoi ne parle-t-on ici que de la force miraculeuse du Buddha ?

Réponse. — Les Arhat et les Deva sont incapables de l'ébranler à fond ; seul le Buddha Bhagavat peut faire trembler la grande terre de six manières différentes.

Question. — Pourquoi le Buddha ébranle-t-il le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ?

Réponse. — Pour que tous les êtres sachent que tout est vide *(śūnya)* et transitoire *(anitya)*. Il y a des gens qui prétendent que la grande terre *(mahāpṛthivī)*, le soleil et la lune *(sūryacandramas)*, le Sumeru et la grande mer *(mahāsamudra)* sont tous éternels *(nitya)*. C'est pourquoi le Bhagavat ébranle six fois la terre et en donne la raison *(hetupratyaya)* : les êtres sauront ainsi qu'elle **117 a**
n'est pas éternelle.

Et de même qu'un homme qui veut salir son vêtement *(vastra)* marche d'abord dans la poussière *(rajas)*, ainsi le Buddha montre d'abord sa force miraculeuse aux êtres du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ; [puis], quand leur pensée s'est adoucie *(mṛduka, snigdha)*, il leur prêche la loi. C'est pourquoi il ébranle la terre de six manières. Quelles sont ces six sortes de tremblements ?

* * *

Sūtra : (1) L'est s'élève et l'ouest s'abaisse *(pūrvā dig unnamati paścimā dig avanamati)* ; (2) l'ouest s'élève et l'est s'abaisse *(paścimā dig unnamati pūrvā dig avanamati)* ; (3) le sud s'élève et le nord s'abaisse *(dakṣiṇā dig unnamati uttarā dig avanamati)* ; (4) le nord s'élève et le sud s'abaisse *(uttarā dig unnamati dakṣiṇā dig avanamati)* ; (5) les côtés s'élèvent et le centre s'abaisse *(anta unnamati madhye 'vanamati)* ; (6) le centre s'élève et les côtés s'abaissent *(madhya unnamati ante 'vanamati)* [1].

Śāstra : Question. — Qu'est-ce que ces six tremblements de terre *(bhūmicala)* ?

[1] Cf. Mahāvyutpatti, nº 3019-3030 ; Lalitavistara, p. 52, 411.

Réponse. — Le tremblement de terre est inférieur *(avara)*, moyen *(madhya)* ou supérieur *(agra)*. Dans le tremblement de terre inférieur, il y a deux mouvements : l'est s'élève et l'ouest s'abaisse ; ou bien le sud s'élève et le nord s'abaisse ; ou bien les côtés [s'élèvent] et le centre [s'abaisse]. Dans le tremblement de terre moyen, il y a quatre mouvements : à l'est, à l'ouest, au sud et au nord ; ou bien à l'est, à l'ouest, aux côtés et au centre ; ou bien au sud, au nord, aux côtés et au centre. Dans le tremblement de terre supérieur, les six mouvements se présentent au complet.

Il y a toutes espèces de causes à un grand tremblement de terre. C'est ainsi que le Buddha a dit à Ānanda : « Il y a huit causes et huit conditions à un grand tremblement de terre *(aṣṭāv ime Ānanda hetavo 'ṣṭau pratyayā mahataḥ pṛthivīcālasya)* », etc [1].

En outre, certains parlent de quatre espèces de tremblements de terre : tremblement du Feu *(agnicala)*, tremblement du Dragon *(nāgacala)*, tremblement de l'oiseau aux ailes d'or *(garuḍacala)*, tremblement du roi des dieux *(devendracala)*.

En 28 jours, la lune a accompli sa révolution [autour de la terre].

I. Si la lune entre dans l'une des six constellations *(nakṣatra)* suivantes [2] :

[1] Les huit causes sont les suivantes : La terre tremble quand les eaux sur lesquelles elle repose sont agitées par le vent (1) ; quand un être doué de force surnaturelle est parvenu à se représenter la terre comme limitée et l'eau comme illimitée (2) ; quand un bodhisattva descend dans le sein de sa mère et le quitte à sa naissance (3-4) ; quand un Tathāgata parvient à l'état de Buddha, fait tourner la roue de la loi, rejette le reste de sa vie, entre dans le Nirvāṇa (5-8).

On trouvera ces huit causes énumérées dans les textes suivants : Sources pâlies : Dīgha, II, p. 107-109 ; Aṅguttara, IV, p. 312-313. — Sources sanskrites : Divyāvadāna, p. 204-206. — Sources chinoises : Versions du Mahāparinirvāṇasūtra (T 1, k. 2, p. 15 c-16 a ; T 5, k. 1, p. 165 a-b ; T 6, k. 1, p. 180 c ; T 7, k. 1, p. 191 c-192 a) ; Tseng yi a han, T 125, k. 36, p. 753 c-754 a.

Certaines sources ne comptent que trois causes, à savoir les deux premières et la dernière de l'énumération précédente : Tchong a han, T 26, k. 9, p. 477 b-478 a ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 36, p. 389 a.

Quelques-uns de ces textes ont été traduits et comparés par M. J. PRZYLUSKI, *Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha*, p. 63-92.

Le Lalitavistara ne manque pas de signaler les tremblements de terre qui se produisirent aux événements principaux de la vie du Buddha : à la conception (p. 52), à la naissance (p. 85), au moment de l'illumination (p. 352) et du premier sermon (p. 411). — Passages correspondants dans la tr. de Foucaux, p. 51, 79, 295, 342.

[2] Le Mppś compte vingt-sept constellations, ou mansions lunaires du zodiaque, réparties ici en trois groupes de six, et un groupe de neuf. A côté du terme chinois j'ai placé les équivalents sanskrit et tibétain (d'après la Mahāvyutpatti, n° 3187-3214) et l'équivalent moderne (d'après la liste de Whitney adoptée par W. KIRFEL,

1. *Mao* (Kṛttikā, Smin-drug) : η Tauri (Pleiades),
2. *Tchang* (Pūrvaphālgunī, Gre) : δ θ Leonis,
3. *Ti* (Viśākhā, Sa-ga) : ι, γ, β, α Librae,
4. *Leou* (Aśvinī, Tha-skar) : β, γ Arietis,
5. *Che* (Pūrvabhadrapadā, Khrums-stod) : α, β Pegasi,
6. *Wei* (Bharaṇī, Bra-ñe) : 35, 39, 41 Arietis,

et qu'à ce moment-là la terre tremble comme si elle s'écroulait, ce tremblement s'étend jusqu'au dieu du feu (Agni). Alors il n'y a pas de pluie, les rivières se dessèchent, l'année est impropre au blé, l'empereur (*T'ien tseu*) est cruel et les grands ministres sont mauvais.

II. Si la lune entre dans l'une des six constellations suivantes :

1. *Lieou* (Āśleṣā, Skag) : ϵ, δ, σ, η, ρ Hydrae,
2. *Wei* (Mūla, Snrubs) : λ, υ, κ, ι, θ, η, ζ, μ, ϵ, Scorpionis,
3. *Ki* (Pūrvāṣāḍhā, Chu-stod) : δ, ϵ Sagittarii,
4. *Pi* (Uttarabhadrapadā, Khrums-smad) : γ Pegasi, α Andromedae,
5. *K'ouei* (Revatī, Nam-gru) : ζ Piscium,

Kosmographie der Inder, p. 36).

La série des 27 ou 28 *nakṣatra* apparaît déjà dans la littérature védique et a passé de là dans les textes brahmaniques, bouddhiques et jaïnas.

Sources brahmaniques anciennes : Atharvav. XIX, 7, 1 sq ; 8, 2 sq. ; Kāṭhaka-Saṃh. XXXIX, 13 ; Maitrāyaṇī-Saṃh. II, 13, 20 ; Taittirīya-Saṃh. IV, 4, 10, 1 sq. ; Taittirīyabr. I, 5, 1 ; Taittirīyabr. III, 4, 1 sq. — Tableau synoptique dans Kirfel, *o. c.*, p. 36.

Sources brahmaniques récentes : Nakṣatrakalpa, etc., dans Kirfel, *o. c.*, p. 138-139.

Sources bouddhiques, en sanskrit : Mahāvastu, III, p. 305, l. 20-21 ; p. 306, l. 21 ; p. 308, l. 2-3, p. 309, l. 2-3 ; Lalitavistara, p. 389 ; Mahāvyutpatti, n° 3187-3214 ; — en pâli : Abhidhānappadīpikā, éd. W. Subhuti, Colombo, 1883, p. 58-60 (liste dans Rhys Davids-Stede, s. v. *nakkhatta*) ; — en chinois, dans toute une série de textes encore mal explorés.

Sources jaïnas : Sthānāṅga, p. 473 a sq. ; Jambudvīpaprajñapti, p. 353 sq. ; Lokaprakāśa, p. 695 sq. ; Trailokyadīpikā, p. 71 a sq. — Tableau dans Kirfel, *o. c.*, p. 280-282.

Les *nakṣatra* de l'Inde ont leurs correspondants dans les *sieou* des Chinois et les *menāzil* des Arabes, et ceci pose la question de l'origine du zodiaque lunaire : origine chinoise (J. B. Biot), origine indienne (M. Müller), babylonienne (Weber, F. Hommel H. Oldenberg), ou arabe (Sédillot). Voir la discussion dans G. Thibaut, *Astronomie Astrologie und Mathematik* (Gr. d. IA Phil.), Strassburg, 1899, p. 13-15. J'ignore si depuis cette date, la solution du problème a progressé en quelque manière ; on trouvera la bibliographie de la question dans L. Renou, *Bibliographie védique* Paris, 1931, p. 162-163.

Quant aux rapports existant entre les *nakṣatra* et les tremblements de terre — rapports dont le Mppś fait ici état — on peut se reporter, entre autres sources, au Mātaṅgīsūtra, T 1300, k. 2, p. 408.

6. *Wei* (Dhaniṣṭhā, Mon-gru) : β, α, γ, δ Delphini,
et qu'à ce moment-là la terre tremble comme si elle s'écroulait, ce tremblement s'étend jusqu'au dieu Dragon (Nāga). Alors il n'y a pas de pluie, les rivières se dessèchent, l'année est impropre au blé, l'empereur est cruel et les grands ministres sont injustes.

III. Si la lune entre dans l'une des six constellations suivantes :
1. *Chen* (Ārdrā, Lag) : α Orionis,
2. *Kouei* (Puṣya, Rgyal) : θ, δ, γ Cancri,
3. *Sing* (Maghā, Mchu) : α, η, γ, ζ, μ, ε Leonis,
4. *Tchen* (Hasta, Me-bźi) : δ, γ, ε, α, β Corvi,
5. *K'ang* (Svāti, Sa-ri) : α Bootis,
6. *Yi* (Uttaraphālgunī, Dbo) : β, 93 Leonis,
et qu'à ce moment-là la terre tremble comme si elle s'écroulait, ce tremblement s'étend jusqu'à l'oiseau aux ailes d'or (Garuḍa). Alors il n'y a pas de pluie, les rivières se dessèchent, l'année est impropre au blé, l'empereur est cruel et les grands ministres sont injustes.

IV. Si la lune entre dans l'une des neuf constellations suivantes :
1. *Sin* (Jyeṣṭhā, Snron) : α, σ, τ Scorpionis,
2. *Kio* (Citrā, Nag-pa) : α Virginis,
3. *Fang* (Anurādhā, Lha-mtshams) : δ, β, π Scorpionis,
4. *Niu* (Abhijit, Byi-bźin) : α, δ, ζ Lyrae,
5. *Hiu* (Śatabhiṣaj, Mon-gre) : λ Aquarii,
6. *Tsing* (Punarvasu, Nabs-so) : β, α Geminorum,
7. *Pi* (Rohiṇī, Snar-ma) : α, θ, γ, δ, ε Tauri,
8. *Tsouei* (Mṛgaśiras, Mgo) : λ, ϕ^1, ϕ^2 Orionis,
9. *Teou* (Uttarāṣāḍhā, Chu-smad) : σ, ζ Sagittarii,
et qu'à ce moment-là la terre tremble comme si elle s'écroulait, ce tremblement parvient jusqu'à Devendra. Alors la paix *(yoga-kṣema)* est prospère, la pluie favorise les cinq céréales, l'empereur est propice *(śiva)*, les grands ministres sont vertueux et tous les peuples sont paisibles.

En outre, parmi les causes des tremblements de terre, les unes sont petites et les autres sont grandes. Il y en a qui ébranlent un Jambudvīpa, d'autres un Cāturdvīpaka, un Sāhasralokadhātu, un Dvisāhasralokadhātu, ou un Trisāhasramahāsāhasralokadhātu.

Le petit tremblement est dû à une petite cause : quand un personnage de qualité naît ou meurt, il y a un tremblement de terre local ; c'est le petit tremblement. Le grand tremblement

est dû à une grande cause : quand le Buddha naît, arrive à l'état de Buddha et est sur le point d'entrer dans le Nirvāṇa, le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu s'agite tout entier ; c'est le grand tremblement. Ici le Buddha qui veut réunir les êtres en masse, fait que la terre tremble de six manières. **117 b**

En outre, dans la Prajñāpāramitā, le Buddha prédit *(vyākaroti)* aux Bodhisattva qu'ils seront des Buddha. Le Buddha est le grand chef *(mahādhipati)* du ciel et de la terre. [En apprenant l'avènement des Buddha futurs] la déesse terre *(pṛthivīdevatā)* éprouve une grande joie *(muditā)* [en se disant] : « J'ai trouvé un chef ». C'est pourquoi la terre tremble. De même, lorsque le chef d'un pays établit un ministre *(amātya)*, le peuple le félicite ; tout le monde pousse des vivats, on exulte, on chante et on danse.

Enfin, à cause des mérites *(puṇya)* des êtres du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, il y a sur cette terre des rivières, des arbres et toutes sortes de choses, mais les êtres ignorent leur caractère transitoire *(anityatā)*. C'est pourquoi le Buddha, par la force de ses mérites *(puṇya)* et de sa sagesse *(prajñā)*, ébranle cet univers pour que les êtres en connaissent la vanité : tout sera détruit *(nirvṛtta)* et retournera au néant *(anityatā)*.

* * *

Sūtra : La terre devint souple et molle, au point que tous les êtres se réjouirent *(pṛthivī mṛdukā snigdhā sarvasattvasukhajanany abhūt)*.

Śāstra : Question. — Comment un tremblement de terre *(pṛthivīcala)* peut-il inspirer aux êtres des pensées de joie ?

Réponse. — La pensée *(citta)* est solidaire du corps *(kāya)* ; aussi, quand le corps éprouve du bien-être, la pensée est joyeuse. Ainsi (lire *jou*, au lieu de *yue tchö*), chez celui qui a jeûné *(upoṣadhika)* [1], le retour au régime normal rend la pensée joyeuse. Actuellement, dans le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, les êtres remplis de divers défauts ont une pensée grossière *(audarika)*, privée de bons stimulants ; c'est pourquoi le Buddha ébranle la grande terre de telle manière que des pensées souples et douces *(mṛdukasnigdhacitta)* soient en progrès *(vṛddhi)*.

[1] Le jeûneur se dit en sanskrit *upoṣadhika* (Mahāvastu, II, p. 9), en pâli *uposathika* (Vinaya, I, p. 58 ; IV, p. 75, 78).

Ainsi, quand les dieux entrent dans le *Houan lo yuan* (Nandanavana) du roi des dieux Trāyastriṃśa, leur pensée devient souple et molle, ils sont joyeux, contents, et aucune pensée grossière *(sthūlacitta)* ne naît en eux. Lorsque les Asura s'y rendent avec leurs troupes, ils n'éprouvent aucune disposition batailleuse *(vigrahacitta)*. Mais il arrive que *Che t'i p'o na min* (Śakro devānām indraḥ), à la tête de la troupe des dieux, entre dans le *Ts'ou chō yuan* (Pāruṣyavana) ; et parce que ce jardin, où les arbres, les fleurs et les fruits ont une odeur désagréable, est grossier *(paruṣa)*, la troupe des dieux [sent] naître en elle des dispositions batailleuses [1]. Il en est de même pour le Buddha : puisque cette grande terre est grossière et rude, il la transforme *(pariṇāmayati)*, l'assouplit et fait que tous les êtres éprouvent des dispositions joyeuses.

Ainsi, quand on brûle certaines herbes magiques *(mantrauṣadhi)* sous le nez des hommes, des dispositions violentes *(āghātacitta)* naissent en eux et ils se battent. Par contre, il est certaine herbe magique qui inspire aux hommes la joie *(sukha)*, la félicité *(nan-*

[1] Les dieux Trāyastriṃśa, qui ont Śakra pour roi, habitent la ville de *Sudarśana* sur le sommet du mont Meru. Cette ville possède quatre parcs : *Caitraratha*, *Pāruṣya*, *Miśra* et *Nandana* (Tch'ang a han, T 1, k. 20, p. 132 b ; Mahāvastu, I, p. 32 ; Divyāvadāna, p. 219 ; Lokaprajñapti dans Lav., *Cosmologie*, p. 304-305 ; Jātaka, VI, p. 278 ; Kośa, III, p. 161 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 133, p. 692 a).

Ces sources signalent l'influence bénéfique du *Nandanavana* et l'influence maléfique du *Pāruṣyavana*. — Tch'ang a han, T 1, k. 20, p. 132 b : « Pourquoi est-il nommé *Pāruṣyavana* ? Parce qu'au moment où on y entre, les dispositions (chen t'i) deviennent rudes *(paruṣa)*... Pourquoi est-il nommé *Nandanavana* ? Parce qu'au moment où on y entre, on est gai et joyeux ». — Jātaka, V, p. 158 : *Nandane ti nandijananasamatthatāya Nandanavanasaṃkhāte Tāvatiṃsabhavane*. — P'i p'o cha, T 1545, k. 133, p. 692 a : « Dans le *Pāruṣyavana*, quand les dieux veulent se battre, les cuirasses et les armes se présentent au fur et à mesure de leurs besoins... Dans le *Nandanavana*, tous les genres de merveilles et de jouissances sont réunis ; on passe de l'un à l'autre sans se lasser ». — Le Saṃyutta, I, p. 5 (cf. Tsa a han, T 99, k. 22, p. 153 c) dit que ceux qui ne voient pas le *Nandana* ne connaissent pas le bonheur *(Na te sukhaṃ pajānanti ye na passanti Nandanaṃ)*, et l'Aṅguttara, III, p. 40 (cf. Tseng yi a han, T 125, k. 24, p. 681 a) parle de ceux qui se promènent dans le Nandana, joyeux, heureux et contents parmi les cinq plaisirs des sens *(te tattha nandanti ramanti modare samappitā kāmaguṇehi pañcahi)*.

Originellement la demeure des Trāyastriṃśa, avec toutes ses merveilles, était partagée par les Asura, mais lorsque Magha naquit comme Śakra chez les dieux Trāyastriṃśa, la compagnie des Asura lui déplut et, après les avoir préalablement enivrés, il les expulsa de son palais, dont il fit garder les cinq murailles par les Nāga, Suparṇa, Kumbhaṇḍa, Yakṣa et les Cāturmahārājika deva. Cf. Jātaka, I, p. 201 sq ; Dhammapadaṭṭha, I, p. 272, sq. (tr. Burlingame, *Legends*, I, p. 319). C'est à tort sans doute que le Mppś suppose ici que les Asura ont encore accès au *Nandanavana*.

dana), le respect *(satkāra)* et la concorde *(samaya)*. Si une simple herbe magique a un tel pouvoir, que dire alors [du Buddha] qui rend souple et mou le sol du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ?

* * *

Sūtra: Dans ce Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, [les êtres classés] dans les enfers *(niraya)*, dans la condition de Preta, dans la condition d'animal *(tiryagyoni)* et dans les huit conditions difficiles *(akṣaṇa)*, furent aussitôt libérés *(vimukta)* et renaquirent parmi les deva [qui s'étagent] du séjour des Cāturmahārājika à celui des Paranirmitavaśavartin [1].

Śāstra: Question. — Si le Buddha, une fois entré dans la concentration du Jeu du lion *(siṃhavikrīḍitasamādhi)*, fait en sorte **117 c**
que les damnés, les Preta, les animaux et les huit autres conditions difficiles [2] soient libérés et renaissent au séjour des dieux Cāturma-

[1] Kumārajīva en abrégeant ici le texte de la Pañcaviṃśati a sauté une phrase importante. En réalité ce n'est pas seulement chez les dieux du Kāmadhātu (depuis les Cāturmahārājika jusqu'aux Parinirmitavaśavartin) que ces êtres reprennent naissance, mais encore et surtout chez les hommes. C'est ce qui ressort de la suite du sūtra donnée ci-dessous, p. 118 a, où il est dit que ces dieux et *ces hommes*, se souvenant de leur ancienne existence, se réjouirent et se rendirent auprès des Buddha. Voici d'ailleurs le texte de la Pañcaviṃśati, p. 8, où la renaissance parmi les hommes est formellement mentionnée :

Atha khalu tena kṣaṇalavamuhūrtena ye 'smiṃs trisāhasramahāsāhasre lokadhātau nirayā vā tiryagyonayo vā yamalokā vā te sarve samucchinnāḥ śūnyā abhūvan. sarvākṣaṇāś cāstamitā abhūvan. ye ca sattvās tābhyo nirayatiryagyoniyamalokagatibhyaś cyutās te sarve tenaiva prītiprāmodyena manuṣyāṇāṃ sabhāgatāyām upapannāś cābhūvan. evaṃ Cāturmahārājikānāṃ devānāṃ Trāyastriṃśānāṃ Yāmānāṃ Tuṣitānāṃ Nirmāṇaratīnāṃ Paranirmitavaśavartināṃ devānāṃ sabhāgatāyām upapannaś cābhūvan.

« Alors donc à cette seconde, à cette minute et à cette heure, les enfers, les destinées animales et les mondes de défunts qui se trouvaient dans ce Trichiliomégachiliocosme furent déchirés et vidés, et toutes les conditions difficiles *(akṣaṇa)* disparurent. Et les êtres tombés de ces destinées infernale, animale et du monde de Yama, éprouvèrent tous une si grande joie qu'ils prirent naissance dans la catégorie des hommes ou aussi dans la catégorie des dieux Cāturmahārājika, Trāyastriṃśa, Yāma, Tuṣita, Nirmāṇarati ou Paranirmitavaśavartin ».

A part quelques divergences sans importance, le texte correspondant de la Śatasāhasrikā, p. 13-14, est le même.

[2] Les destinées infernale, animale et la condition de Preta constituent les trois destinées mauvaises *(durgati)* ; elles sont bien connues et il n'est pas nécessaire de les définir ici. Par contre les *akṣaṇa*, que la traduction chinoise rend par « conditions difficiles », demandent un mot d'explication.

On compte huit (exceptionnellement, neuf) *akṣaṇa* : Appartenir à l'une des trois destinées mauvaises : destinée de damné *(naraka)*, d'animal *(tiryagyoni)* ou de

hārājika jusqu'à celui des Paranirmitavaśavartin, qu'est-il encore besoin d'acquérir des mérites *(puṇya)* et de pratiquer le bien *(kuśala)* pour obtenir le fruit de rétribution *(vipākaphala)* ?

Réponse. — Nous avons dit plus haut (p. 452) que les êtres de grand mérite ont vu les rayons du Buddha et trouvé [ainsi] le salut ; ceux dont les fautes et les souillures étaient profondes sont [seulement] arrivés à comprendre quand la terre a tremblé. Quand le lever du soleil *(sūryodaya)* éclaire un étang de lotus *(padmahrada)*, les lotus mûrs s'épanouissent aussitôt, tandis que les jeunes pousses n'éclosent pas ; de même, quand le Buddha lance ses rayons *(raśmi)*, les êtres de mérite accompli *(paripakvapuṇya)* et de savoir aiguisé *(tīkṣṇajñāna)* obtiennent aussitôt la délivrance *(vimokṣa)*, tandis que les personnes qui ne sont pas de mérite accompli ni de savoir aiguisé ne l'obtiennent pas. Le Buddha a une grande bienveillance *(maitrī)* et une grande compassion *(karuṇā)* ; il sauve également *(samam)* tout le monde, sans éprouver d'aversion *(pratigha)* ni d'affection *(anunaya)* pour personne. Quand on secoue *(dhunoti)* un arbre fruitier, les fruits mûrs *(paripakvaphala)* tombent les premiers. Appliquez cela au Buddha : le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu est comparable à cet arbre ; celui qui le secoue, c'est le Buddha ; les fruits mûrs [qui tombent], ce sont les êtres qui sont sauvés ; les fruits verts [qui restent attachés à l'arbre], ce sont les êtres qui ne sont pas sauvés.

Question. — Pourquoi les êtres qui ont eu cette bonne pensée *(kuśalacitta)* renaissent-ils [seulement] parmi les dieux du monde du désir *(kāmadhātu)* et non pas dans le monde matériel *(rūpadhātu)* ni dans le monde immatériel *(ārūpyadhātu)* ?

Réponse. — Pour sauver les êtres, le Buddha les amène à réaliser le Chemin *(mārgasākṣātkāra)*. Mais, dans le monde immatériel *(ārūpyadhātu)* où [les êtres] sont privés de corps *(kāya)*, il n'est

démon famélique *(preta)* ; si on est un homme, être privé d'un organe *(indriyavaikalya)*, être plongé dans des vues fausses *(mithyādarśana)*, vivre avant ou après le Buddha *(tathāgatānām anutpādaḥ)*, habiter un pays-frontière *(pratyantajanapada)* ; si on est un dieu, appartenir à la classe des dieux de longue vie *(dīrghāyuṣo devāḥ)*.

Ces huit *akṣaṇa* (en pâli : *akkhaṇa)* sont énumérés et définis dans Dīgha, III, p. 263-265, 287 ; Aṅguttara, IV, p. 225-227 ; Tchong a han, T 26 (n° 124), k. 29, p. 613 ; Tseng yi a han, T 125, k. 36, p. 747 ; Mahāvyutpatti, n° 2299-2306 ; Dharmasaṃgraha, ch. 134. — Il y est fait allusion dans le Mahāvastu, I, p. 405 (note), II, p. 358, 363 ; le Lalitavistara, p. 412 *(aṣṭākṣaṇavarjinā)* ; le Saddharmapuṇḍarīka, p. 96, 163, 434, 451 ; l'Avadānaśataka, I, p. 291, 332.

pas possible de leur prêcher la loi ; dans le monde matériel *(rūpadhātu)*, où tout sentiment de déplaisir *(nirvedacitta)* fait défaut, il est difficile de trouver le Chemin, car là où le plaisir de l'extase *(dhyānasukha)* abonde, la pensée *(citta)* est émoussée *(mṛdu)*.

En outre, quand le Buddha, ébranlant l'univers par son [*ṛddhy*]-*abhijñā*, rend souple et mou le sol du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, les êtres remplis de foi *(prasādita)* sont dans la joie *(pramuditā)* et, par conséquent, renaissent parmi les dieux du monde du désir *(kāmadhātu)*. Puisqu'ils ne pratiquent pas les quatre extases *(dhyāna)* [de la sphère matérielle] ni les quatre recueillements vides *(śūnyasamāpatti)* [de la sphère immatérielle], ils ne peuvent pas renaître dans le monde matériel *(rūpadhātu)* ni dans le monde immatériel *(ārūpyadhātu)*.

Question. — Les cinq agrégats *(skandha)* [constitutifs de la personnalité] sont transitoires *(anitya)*, vides *(śūnya)* et non-substantiels *(anātmaka)* ; comment alors peut-on renaître chez les dieux ou chez les hommes ? Qui donc meurt, qui donc naît ?

Réponse. — Ce point a déjà été discuté au long dans le chapitre consacré au Bodhisattva (p. 68). On se bornera ici à une brève réponse. Vous dites que les cinq Skandha sont transitoires, vides et non-substantiels, mais selon la Prajñāpāramitā les cinq Skandha ne sont ni éternels ni transitoires, ni vides ni non-vides, ni substantiels ni non-substantiels. Comme les hérétiques *(tīrthika)*, vous recherchez un Ātman réel,mais celui-ci est inexistant *(anupalabdha)*; ce n'est qu'une désignation *(prajñapti)*. Il existe en raison du complexe des diverses causes et conditions *(nānāhetupratyayasāmagrī)*, mais en tant que nom et convention *(nāmasaṃketa)*. Ainsi, quand un magicien *(māyākāra)* se tue, les spectateurs le voient mort, et quand un artifice le ressuscite, les spectateurs le voient vivant ; mais sa vie et sa mort n'ont qu'une existence nominale *(prajñaptisat)* et non pas réelle *(dravyasat)*. D'après les systèmes vulgaires *(lokadharma)*, la transmigration *(saṃsāra)* existe réellement, mais selon le Système du Vrai caractère *(bhūtalakṣaṇadharma)*, il n'y a pas de transmigration.

De plus, s'il y avait une entité transmigrante *(saṃsārin)*, il y aurait une transmigration *(samṣāra)* ; sans *saṃsārin*, pas de *saṃsāra*. Pourquoi ? Parce que l'Asaṃsārin, par sa grande sagesse, a détruit la naissance. Aussi on dit ces stances :

Bien que les Dharma du Buddha soient vides *(śūnya)*,
Ils ne sont pourtant pas anéantis *(ucchinna)*.
118 a Existants, mais non-éternels,
Les actes ne sont pas perdus.

Les Dharma sont comme le tronc du bananier *(kadalī)* :
Tous sont issus de la pensée.
Si on connaît l'irréalité des Dharma,
Cette pensée, à son tour, est vide.

L'homme qui pense au vide
N'est pas un adepte du Chemin.
Les Dharma ne naissent pas et ne périssent pas :
Étant momentanés *(kṣaṇika)*, ils perdent leur caractère.

Celui qui pense tombe dans le filet de Māra,
Celui qui ne pense pas trouve l'Issue *(niḥsaraṇa)*.
L'agitation mentale n'est pas le Chemin,
La non-agitation est le Sceau de la loi *(dharmamudrā)*.

* * *

Sūtra : Alors ces dieux et ces hommes *(devamanuṣya)*, se souvenant de leurs anciennes existences *(pūrvajanmāny anusmṛtya)*, éprouvèrent une grande joie *(prāmodya)*. Ils se rendirent auprès du Buddha et, ayant salué de la tête les pieds du Buddha *(bhagavataḥ pādau śirobhir abhivandya)*, ils se tinrent de côté.

Śāstra : Question. — Quand les dieux renaissent, ils savent trois choses : ils savent d'où ils viennent *(kutaś cyutāḥ)*, ils savent où ils sont nés *(kutropapannāḥ)* et ils savent en vertu de quel mérite antérieur *(kena pūrvakṛtapuṇyena)* [1]. Mais quand les hommes renaissent, ils ignorent ces trois choses. Comment [peut-on dire ici] qu'ils se souviennent de leurs anciennes existences ?

Réponse. — 1. Pour les hommes *(manuṣyagati)* il n'y a pas de règle fixe *(niyama)* : certains se souviennent, d'autres ne se souviennent pas [2].

[1] Cf. Avadānaśataka, I, p. 292 : *dharmatā khalu devaputrasya vā devakany āy vāciropapannasya trīṇi cittāny utpadyante kutaś cyutaḥ kutropapannaḥ kena karmaṇeti*. — Kośavyākhyā, p. 413 : *aciropapannasya devaputrasya trīṇi cittāni samudācaranti kuto 'haṃ cyutaḥ kutropapannaḥ kena karmaṇā*.

[2] Il n'est pas rare que les journaux de l'Inde signalent le cas de jeunes enfants qui se rappellent leur existence immédiatement antérieure.

2. En outre, c'est grâce à la force miraculeuse *(ṛddhibala)* du Buddha que [ceux dont il est question ici] se souviennent de leurs anciennes existences.

Question. — Les dieux, qui possèdent les cinq Supersavoirs *(abhijñā)* et se souviennent de leurs anciennes existences, peuvent se rendre auprès du Buddha ; mais, à supposer même que les hommes aient reçu [en don] la force miraculeuse du Buddha et se souviennent de leurs anciennes existences, l'endroit où ils habitent est bien distant ; comment donc peuvent-ils arriver jusqu'au Buddha ?

Réponse. — Certains d'entre eux, par naissance *(janman)* ou par rétribution *(vipāka)*, possèdent les Supersavoirs *(abhijñā)* [1], comme, par exemple, les nobles rois Cakravartin ; les autres empruntent la force miraculeuse du Buddha [pour se rendre auprès de lui].

Question. — Les hommes sont portés durant dix mois, allaités durant trois ans et nourris durant dix ans ; après seulement ils peuvent s'en tirer seuls. On dit ici que, par la puissance *(anubhāva)* du Buddha, les êtres se trouvant dans les trois destinées mauvaises *(durgati)* et les huit conditions difficiles *(akṣaṇa)*, obtiennent tous la délivrance *(vimukti)*, renaissent parmi les dieux ou les hommes et se rendent auprès du Buddha. Pour les dieux, il peut en être ainsi, mais pour les hommes, c'est impossible ; comment, en effet, pourraient-ils marcher [dès leur naissance] ?

Réponse. — Dans les cinq destinées *(gati)*, les conditions d'existence diffèrent :

1. Les dieux *(deva)* et les êtres infernaux *(naraka)*, sont tous des êtres apparitionnels *(upapāduka)*.

2. Les Preta sont de deux sortes : nés du chorion *(jarāyuja)* ou êtres apparitionnels *(upapāduka)*.

3. Les hommes *(manuṣya)* et les animaux *(tiryagyoni)* sont de quatre sortes : nés de l'œuf *(aṇḍaja)*, nés de l'exsudation *(saṃsvedaja)*, êtres apparitionnels *(upapāduka)* ou nés du chorion *(jarāyuja)* [2].

[1] Notamment l'Ṛddhyabhijñā qui permet de se déplacer rapidement.

[2] Ce sont les quatre « matrices » ou *yoni* dont on trouve l'énumération dans Dīgha III, p. 230 ; Majjhima, I, p. 73 ; Tch'ang a han, T 1, k. 8, p. 50 c ; Milinda, p. 146 ; Visuddhimagga, p. 552, 557 ; Mahāvyutpatti, n° 2279-2282. Pour illustrer ces quatre sortes de naissance, la Kāraṇaprajñapti en tibétain (Lav., *Cosmologie*, p. 345-

a. Nés de l'œuf, par exemple, les trente-deux fils de *P'i chö k'ia mi k'ie lo mou* (Viśākhā Mṛgāramātā) : Viśākhā, leur mère, mit au monde trente-deux œufs qui, en se brisant, dégagèrent trente-deux garçons qui étaient tous des hommes forts [1]. Mṛgāra est le nom du fils aîné ; leur mère obtint le fruit du triple Chemin.

b. Nés de l'exsudation, par exemple, *Yen lo p'o li* (Āmrapālī), chef des courtisanes *(veśyāgra)*, qui donna naissance à un roi Cakravartin [2], etc.

c. Êtres apparitionnels : ainsi, quand le Buddha circulait avec les quatre assemblées, il y avait, dans la troupe des nonnes, une bhikṣuṇī nommée *A lo p'o* (Ārāmavāsā), qui apparut sur terre miraculeusement [3]. De plus, les hommes qui naissent au commencement de la période cosmique *(prāthamakalpika)* sont tous des êtres apparitionnels.

d. Nés du chorion : c'est la naissance ordinaire pour les hommes.

118 b Les hommes de naissance apparitionnelle *(upapāduka)*, étant grands dès leur naissance, peuvent se rendre auprès du Buddha. Il y a des hommes qui ont obtenu en récompense *(vipāka)* les Abhijñā et qui peuvent se rendre [d'eux-mêmes] auprès du Buddha ; d'autres encore peuvent se rendre auprès du Buddha parce que celui-ci leur prête sa force d'Abhijñā.

* * *

Sūtra : De même, dans les univers des dix régions aussi nombreux que les sables du Gange, la terre trembla de six manières. Les damnés *(naraka)*, les Preta, les animaux *(tiryak)* et les autres habitants des huit conditions difficiles *(akṣaṇa)* furent aussitôt libérés *(vimukta)* et renaquirent dans les cieux parmi les six classes de deva.

346), Vibhāṣā (T 1545, k. 120, p. 626 c-627 a) et le Kośa (III, p. 28) ont réuni une longue série d'exemples. Le Mppś signale ici les cas de Viśākhā, d'Āmrapālī et d'Ārāmavāsā.

[1] Les trente-deux œufs de Viśākhā ; Dulva, III, p. 126-131 (Csoma-Feer, p. 173-174) ; Rockhill, *Life*, p. 71 ; Schiefner-Ralston, *Tibetan Tales*, p. 125.

[2] Āmrapālī était née de la tige d'un bananier, ainsi qu'il est longuement raconté dans le Nai niu k'i yu yin yuan king, T 553 (tr. Chavannes, *Contes*, III, p. 325-329) ; Schiefner-Ralston, *Tibetan Tales*, p. 85. — Mais Āmrapālī est la mère de Jīvaka et non d'un roi Cakravartin.

[3] Comme son nom l'indique, cette religieuse « habitante d'ermitage » naquit d'un ermitage, les cheveux rasés et revêtue de la robe brune (Lav., *Cosmologie*, p. 346).

Śāstra : Question. — Rien que dans le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, les êtres, infinis *(apramāṇa)* et innombrables *(asaṃkhyeya)*, formaient un nombre considérable ; pourquoi le Buddha s'adresse-t-il encore aux êtres des univers des dix régions aussi nombreux que les sables du Gange ?

Réponse. — La force du Buddha *(buddhabala)* est immense *(apramāṇa)* : il tient pour peu de chose de sauver les êtres du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ; c'est pourquoi il s'adresse encore [aux êtres] des dix régions.

Question. — Si le Buddha Śākyamuni, par sa grande puissance miraculeuse *(ṛddhibala)*, sauve en bloc les dix régions, qu'est-il encore besoin d'autres Buddha [pour sauver les êtres] ?

Réponse. — 1. Parce que les êtres sont en nombre infini *(apramāṇa)* et ne sont pas mûris *(paripakva)* en même temps.

2. En outre, les causes et conditions *(hetupratyaya)* varient pour chaque être. Ainsi, il est dit dans le système des Śrāvaka : « Dans le *Chö li fou yin yuan* (Śāriputrāvadāna), les disciples se séparent de Śāriputra [1] ; si les Buddha ne peuvent les sauver, comment d'autres hommes le pourraient-ils ? »

3. En outre, ici, il s'agit seulement d'univers de la région Est égaux en nombre aux grains de sable d'un seul Gange ; on ne parle pas d'univers aussi nombreux que les sables de deux, trois, quatre et jusqu'à mille prabhedakoṭi de Ganges.

4. Enfin, les univers *(lokadhātu)* sont en nombre infini *(ananta)* et illimité *(apramāṇa)*. S'ils étaient finis et limités, le nombre des êtres pourrait être épuisé. C'est pourquoi les Buddha doivent sauver les innombrables univers des dix régions.

* * *

Sūtra : Alors, parmi les êtres du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, les aveugles de naissance virent *(jātyandhāḥ paśyanti sma)*, les sourds se mirent à entendre *(badhirāḥ śṛṇvanti sma)*, les muets purent parler *(mūkā bhāṣanti sma)*, les fous devinrent raisonnables *(unmattāḥ smṛtiṃ pratilabhante sma)*, les gens distraits retrouvèrent leur attention *(vikṣiptacittā ekāgracittā bhavanti sma)*, ceux qui étaient nus reçurent des vêtements *(nagnāś cīvarāṇi*

[1] *Il s'agit peut-être du schisme de Kauśāmbī dans lequel Śāriputra eut à intervenir* (cf. Vinaya, I, p. 354).

pratilabhante sma), ceux qui avaient faim et soif virent leur assiette remplie *(jighatsitāḥ pūrṇapātrā bhavanti sma)*, les malades trouvèrent la guérison *(rogaspṛṣṭā vigatarogā bhavanti sma)*, les estropiés recouvrèrent leur intégrité *(hīnendriyāḥ paripūrṇendriyā bhavanti sma)* [1].

Śāstra : Question. — Les êtres sont sujets à cent mille souffrances *(duḥkha)* ; si le Buddha dispose d'une force miraculeuse *(ṛddhibala)*, pourquoi ne les libère-t-il pas de toutes ces souffrances ?

Réponse. — Toutes les souffrances sont supprimées, mais ici on ne parle en résumé que des plus graves *(sthūla)*. De même, pour désigner toutes les entraves *(saṃyojana)*, on en parle en bloc comme des trois poisons *(triviṣa)*.

I. Question. — Il suffirait de dire que « les aveugles » obtinrent de voir ; pourquoi préciser « les aveugles de naissance » ?

Réponse. — Parce que les aveugles de naissance, dans leurs existences antérieures *(pūrvajanma)*, étaient de grands pécheurs. Si de grands pécheurs peuvent ainsi recouvrer la vue, que dire alors des petits ?

Question. — Quel grave péché *(sthūlāpatti)* ont-ils commis dans leurs existences antérieures pour être aujourd'hui des aveugles de naissance ?

Réponse. — Ils ont crevé ou arraché l'œil à quelqu'un, ou détruit l'œil de la vision correcte *(samyagdṛṣṭicakṣus)* en affirmant que le péché *(āpatti)* et le mérite *(puṇya)* n'existent pas. Ces hommes, après leur mort, tombent dans les enfers *(niraya)* puis, [quand ils reviennent à l'existence] sous la forme d'hommes, ces péchés en font des aveugles de naissance. — En outre, dérober des brillants ou des lampes *(pradīpa)* dans un stūpa de
118 c Buddha, d'Arhat ou de Pratyekabuddha, ravir des lumières dans d'autres Champs de mérite *(puṇyakṣetra)* sont autant d'actes de la vie antérieure *(pūrvajanmakarman)* qui font perdre la vue [au cours d'une existence future].

Mais on peut perdre la vue durant la vie présente *(ihajanma)* à la suite de maladies *(vyādhi)* ou de coups *(prahāra)* : ce sont là des causes actuelles.

Seul le Buddha Bhagavat a pu rendre la vue aux 96 malades

[1] Développements semblables dans Pañcaviṃśati, p. 9-10 ; Śatasāhasrikā, p. 18-19 ; Lalitavistara, p. 278-279 ; Suvarṇaprabhāsa, éd. NOBEL, p. 8-9 ; Mahāvyutpatti, nº 6306-6309.

des yeux que le roi *Chö na kia lo* (Jñānākara) ne pouvait guérir ; il leur rendit d'abord la vue, puis leur fit trouver l'œil de la sagesse *(prajñācakṣus)*. Il en est de même pour les sourds qui recouvrent l'ouïe.

II. Question. — S'il y a des aveugles de naissance, pourquoi le sūtra ne parle-t-il pas des sourds de naissance ?

Réponse. — Parce que les aveugles de naissance sont plus fréquents que les sourds de naissance.

Question. — Quelles sont les causes de la surdité ?

Réponse. — 1. La surdité a pour cause [les actes] de l'existence antérieure. Rejeter ou transgresser les instructions d'un maître *(ācārya)* ou d'un père *(pitṛ)* et se rebeller contre eux est un péché *(āpatti)* qui entraînera la surdité. Couper ou arracher l'oreille à quelqu'un, ravir un gong *(gaṇḍī)*, une clochette *(ghaṇṭā)*, une conque *(śaṅkha)* ou un tambour *(dundubhi)* à un stūpa du Buddha, au Saṃgha, aux hommes de bien ou à un Champ de mérite *(puṇyakṣetra)* quelconque, sont autant de péchés *(āpatti)* qui vaudront à leur auteur la surdité. Ces divers actes de l'existence antérieure *(pūrvajanmakarman)* sont les causes de la surdité dans une vie future.

2. Dans l'existence présente *(ihajanma)* on peut perdre l'ouïe à la suite de maladies *(vyādhi)*, de coups *(prahāra)* et autres choses semblables : ce sont là des causes actuelles.

III. Question. — Le muet *(mūka)* ne peut pas parler. Quels péchés *(āpatti)* a-t-il commis pour être muet ?

Réponse. — 1. Il a coupé la langue à quelqu'un ou l'a baillonné ; par une mauvaise herbe, il l'a rendu incapable de parler ; entendant les instructions de son maître *(ācārya)* ou les ordres de ses parents, il leur a coupé la parole et n'a pas suivi leurs conseils ; agissant en mauvais personnage, il n'a pas cru au péché *(āpatti)* et au mérite *(puṇya)* et a combattu la parole correcte *(samyagvāc)*. Condamné à l'enfer, quand il renaît sous une forme humaine, il est muet, incapable de parler. Telles sont les diverses causes qui rendent muet.

IV. Question — [Le sūtra dit] que les fous devinrent raisonnables *(unmattāḥ smṛtiṃ pratilabhante sma)* ; pourquoi est-on fou ?

Réponse. — Pour avoir commis les péchés suivants au cours des existences antérieures : molesté un personnage plongé en extase *(dhyāyin)*, détruit un monastère d'extatiques *(dhyāyin)*,

trompé les hommes à l'aide de charmes *(mantra)* pour leur inspirer de la haine, de la colère ou des désirs sensuels.

Dans la vie présente *(ihajanma)* [la folie a pour cause] la lourdeur des entraves *(saṃyojanagurutā)*. Ainsi le brâhmane qui avait perdu son champ de riz (lire *tao t'ien*, sasyakṣetra, au lieu de *fou t'ien)* et dont la femme était morte, eut un accès de folie et s'enfuit tout nu. — La bhikṣuṇī *Tch'e chö k'ie kiao t'an* (Kṛśakā gautamī), quand elle n'était encore qu'une laïque *(avadātavasanā)*, perdit ses sept fils ; le chagrin lui fit perdre la raison et elle devint folle [1]. Des hommes très irascibles, incapables de se contenir, deviennent complètement fous. Des sots *(mūḍha)*, par une erreur funeste, s'enduisent le corps de cendres *(bhasman)*, s'arrachent les cheveux *(keśa)*, se mettent nus et, dans leur folie, mangent du fumier *(purīṣa)* [2]. Des hommes, à la suite d'une maladie grave, maladie du vent *(vāyuvyādhi)* ou maladie du feu *(tejovyādhi)*, deviennent fous. D'autres sont fous parce qu'ils sont possédés *(gṛhīta)* par de mauvais démons ou parce qu'ils ont stupidement bu de l'eau de pluie [3]. C'est ainsi qu'on perd la raison, et tous ces personnages sont dits fous. Mais, quand ils parviennent à voir le Buddha, ces fous retrouvent la raison *(smṛtiṃ pratilabhante)*.

V. Question. — [Le sūtra ajoute que] les gens distraits retrou-

[1] L'histoire de « Gautamī la maigre », en pâli Kisāgotamī, est surtout connue par les sources pâlies : Therīgāthā Comm., p. 174 sq. (tr. RH. D., *Sisters*, p. 106-108) ; Apadāna, II, p. 564-567 ; Dhammapadaṭṭha, II, p. 270-275, III, p. 432 (tr. BURLINGAME, *Legends*, II, p. 257-260 ; III, p. 165-166) ; Manoratha, I, p. 378-381 ; RALSTON-SCHIEFNER, *Tibetan Tales*, p. 216-226. Voir J. H. THIESSEN, *Die Legende von Kisāgotamī*, Breslau, 1880. Kisāgotamī s'était enfuie désespérée avec son enfant mort dans les bras. Elle arrive auprès du Buddha qui lui promet de rendre la vie à son enfant si elle lui apporte un grain de moutarde, mais ce grain de moutarde doit provenir d'une maison où il ne soit mort personne. Elle cherche en vain de maison en maison jusqu'à ce qu'elle se rende compte que « les vivants sont peu nombreux et les morts sont beaucoup » et que le Buddha a voulu lui enseigner l'universalité de la mort. Réconfortée, elle entre dans l'ordre monastique où elle atteint la sainteté.

Cette religieuse est différente de la Kisāgotamī, jeune fille de Kapilavastu, connue aussi sous le nom de Mṛgī, qui loua le futur Buddha au moment où il rentrait dans son palais, en lui adressant la stance fameuse : *Nibuttā nūna sā mātā*... « Bienheureuse, en vérité, la mère ; bienheureux, en vérité, le père ; bienheureuse, en vérité, l'épouse, qui possède un mari comme celui-ci ». Cf. Nidānakathā, p. 60 ; Mahāvastu, II, p. 157 ; Fo pen hing tsi king, T 190, k. 15, p. 724 b ; Tchong hiu mo ho ti king, T 191, k. 4, p. 944 c ; Ken pen chouo... p'o seng che, T 1450, k. 3, p. 114 b.

[2] Allusion aux pratiques religieuses des Nirgrantha.

[3] Le Tsa p'i yu king, T 207 (nº 17), p. 526 b (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 31) raconte que, dans un royaume étranger, des pluies malfaisantes étant tombées, tous ceux qui buvaient de cette eau devenaient fous pendant sept jours.

vèrent leur attention *(vikṣiptacittā ekāgracittā bhavanti sma)* mais les fous *(unmatta)* sont aussi des distraits. Pourquoi cette **119 a**
distinction ?

Réponse. — Il y a des gens qui, sans être fous, sont souvent distraits. L'attention est comme un singe *(markaṭa)* [1] ; quand elle n'est pas fixée, il y a distraction. Agitée et précipitée, la pensée s'attache *(abhiniviśate)* à une foule d'objets ; alors on perd la force mentale *(cittabala)* et on est incapable de prendre le Chemin.

Question. — Quelles sont les causes de distraction ?

Réponse. — L'atténuation du fonctionnement des pensées bonnes *(kuśalacittapravṛtti)*, la poursuite du mal *(akuśalānugama)* : telles sont [les causes] de distraction.

En outre, les hommes ne tiennent pas compte *(na samanupaśyanti)* du caractère transitoire *(anitya)* des choses, ni des signes de la mort *(maraṇanimitta)* [2] ni du vide universel *(lokaśūnya)* ; ils s'attachent à la vie longue *(dīrghāyus)*, songent à leurs occupations et se dispersent de toutes manières : c'est pourquoi ils sont distraits.

Enfin, ils ne jouissent pas de la joie intérieure *(ādhyātmikasukha)* provenant de la loi du Buddha ; ils recherchent à l'extérieur les occasions de plaisir et poursuivent les causes de plaisir ; c'est pourquoi ils sont distraits. Mais, quand ces distraits arrivent à voir le Buddha, leur attention se fixe.

VI. Question. — Le sūtra disait plus haut que les fous devinrent raisonnables, et il dit maintenant que ceux qui étaient nus reçurent des vêtements *(nagnāś cīvarāṇi pratilabhante sma)*. Mais, en dehors des fous, y a-t-il des gens qui vont nus ?

Réponse. — Il y a deux sortes de fous *(unmatta)* : ceux que les hommes reconnaissent pour tels et ceux qui, par une erreur funeste, se mettent nus sans que les hommes les tiennent pour fous.

On raconte que dans l'Inde du Sud *(dakṣiṇāpatha)* il y avait

[1] Réminiscence canonique : Saṃyutta, II, p. 95 (Tsa a han, T 99, k. 12, p. 81 c 15) : « De même qu'un singe *(makkaṭa)*, prenant ses ébats dans une forêt ou un bois, saisit une branche, puis la laisse échapper et en saisit une autre *(sākhaṃ gaṇhati taṃ muñcitvā aññaṃ gaṇhati)*, ainsi ce qui est nommé l'esprit, la pensée ou la connaissance, se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit ».

[2] Voir Kośa, III, p. 134-136.

un maître de la loi *(dharmācārya) Kao tso* [1] qui prêchait les cinq défenses *(pañcaśīla)*. Dans la foule se trouvaient beaucoup d'hérétiques *(tīrthika)* venus pour l'entendre et le roi du pays lui posait

[1] *Kao tso* n'est peut-être pas un nom propre ; ces caractères signifient : « qui occupe le siège élevé » et traduisent probablement le sanskrit *uccāsane niṣaṇṇaḥ*, expression qui se rencontre dans le Pāṭimokkha pâli, 69e sekhiya (Vinaya IV, p. 204) : *na nīce āsane nisīditvā ucce āsane nisinnassa agilānassa dhammaṃ desessāmi* : Je ne prêcherai pas la loi étant assis sur un siège bas à un homme qui est assis sur une chaise plus haute, à moins qu'il ne soit malade), et dans le Prātimokṣa sanskrit des Sarvāstivādin, 92e śaikṣa (L. Finot, *Le Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādin*, Extrait du JA, nov.-déc. 1913, p. 75 ; Mahāvyutpatti, no 8603 ; Che song pi k'ieou po lo t'i mou tch'a kiai pen, T 1436, p. 478 a 4) : *na niccāsane niṣaṇṇā uccāsane niṣaṇṇasyāglānasya dharmaṃ deśayiṣyāmaḥ*.

Un maître *kao-tso* est donc un maître monté en chaire pour prêcher.

On sait que le célèbre traducteur Dharmarakṣa qui provenait d'une famille d'origine scythe établie à Touen houang et qui vécut au IIIe siècle, fut le disciple de l'Hindou *Kao tso* (Tchou Kao tso) qu'il accompagna dans les Pays Occidentaux. Ici encore *kao tso* est moins un nom propre qu'un titre honorifique.

Notons que le *Kao tso* mis ici en scène par le Mppś est originaire de l'Inde du Sud, qu'il convertit le roi du pays et s'assure sa protection d'une façon originale — par des gestes plus que par des paroles — et qu'enfin il triomphe complètement des hérétiques. Ces trois points forment précisément le cadre de la biographie de Nāgārjuna et, si les indices n'étaient pas si ténus, je croirais volontiers que *Kao tso* ne fait qu'un avec Nāgārjuna.

Nāgārjuna lui aussi était originaire de l'Inde du Sud (pays d'Andhra) et s'était lié d'amitié avec le roi Śātavāhana (voir la Préface, p. XII). Plusieurs sources, plus ou moins dépendantes les unes des autres, nous apprennent comment il s'y était pris pour le convertir ; c'est bien dans la manière de Kao tso : « Lorsque Nāgārjuna s'en revint [de chez les serpents], le roi de l'Inde du Sud, plein de mauvaises vues, favorisait les Tīrthika et combattait la Bonne Loi. Le Bodhisattva Nāgārjuna, pour le convertir, se présente devant lui avec un drapeau rouge pendant sept années successives. Le roi s'étonna et demanda quel était cet homme qui se tenait devant lui. Nāgārjuna répondit : Je suis un omniscient *(sarvajña)*. A ces mots le roi fut très effrayé et dit : Un omniscient est quelqu'un de rare ; comment peux-tu prouver ce que tu avances ? Nāgārjuna répliqua : Si le roi désire connaître ma science, il peut s'en rendre compte à mes paroles.... Le roi lui demanda alors ce que les Deva faisaient pour le moment, et Nāgārjuna lui répondit que les Deva luttaient avec les Asura. A ce moment le roi entendit un son comme si quelqu'un suffoquait sans pouvoir cracher ni avaler. Croyant qu'il ne provenait pas des Deva, il dit que ce n'était pas une preuve... Aussitôt une quantité de boucliers, de lances et d'armes tombèrent du ciel. Le roi remarqua alors : Bien que ce soient là des armes, comment peux-tu savoir [qu'elles proviennent] des Deva luttant avec les Asura ?... Aussitôt des mains, des pieds, des doigts, des oreilles et des nez d'Asura tombèrent du ciel... Le roi inclina la tête et se convertit. Des brâhmanes qui se trouvaient sur la terrasse du palais coupèrent leurs tresses et embrassèrent les défenses *(śīla)*. Dès lors Nāgārjuna répandit beaucoup le bouddhisme dans le Sud de l'Inde, triompha des Tīrthika et développa le Mahāyāna ». Ce récit est tiré d'une biographie de Nāgārjuna attribuée, sans doute à tort, à Kumārajīva : le Long chou p'ou sa tchouan, T 2047, p. 186 a-b ; il est repris par les biographies postérieures (Fou fa tsang yin yuan

des objections : « Si, comme tu le dis, ceux qui donnent du vin *(mṛdvīkā)* ou qui boivent du vin étaient punis de folie, parmi nos contemporains les fous seraient bien plus nombreux que les gens raisonnables. Or actuellement les fous sont rares et les gens sains d'esprit sont nombreux. Comment cela se peut-il ? ». Aussitôt les hérétiques applaudirent *(sādhukāram dadati)* en disant : « Cette objection est profonde *(gambhīra)*. Ce *Kao tso* à la tête pelée *(muṇḍa)* ne pourra pas y répondre, car le roi a un savoir aiguisé *(tīkṣṇajñāna)* ». Alors le maître de la loi, désignant du doigt les hérétiques, parla d'autre chose. Le roi avait compris, mais les hérétiques lui dirent : « L'objection du roi était profonde ; il n'a pas pu y répondre. Honteux de son ignorance, il s'est contenté de lever le doigt et a parlé d'autre chose ». Le roi dit aux hérétiques : « Le maître de la loi *Kao tso* a répondu avec le doigt et c'est tout ; c'est pour vous épargner qu'il n'a rien dit. En vous montrant du doigt, il voulait dire que vous êtes des fous et que les fous ne sont pas rares. Vous enduisez votre corps de cendres *(bhasman)* et vous n'avez pas honte de vous mettre nus ; vous remplissez de fumier *(purīṣa)* des crânes humains *(kapāla)* et vous le mangez ; vous vous arrachez les cheveux *(keśa)*, vous couchez sur des épines *(kaṇṭaka)* ; vous vous suspendez la tête en bas et vous vous asphyxiez ; en hiver, vous entrez dans l'eau ; en été, vous vous rôtissez au feu. Toutes ces pratiques ne sont pas le Chemin *(mārga)*, mais des signes de folie. Selon vos règles, vendre de la viande *(māṁsavikraya)* ou vendre du sel *(lavaṇavikraya)*, c'est transgresser la loi des Brâhmanes ; mais dans vos

tchouan, T 2058, k. 5, p. 318 a-b; Fo tsou t'ong ki, T 2035, k. 5, p. 174 c ; Fo tsou li tai t'ong tsai, T 2036, k. 4, p. 503 a-b), mais sa haute antiquité est attestée par une note de Kumārajīva insérée dans le Tchou wei mo kie king, T 1775, k. 2, p. 339 a, où l'épisode est résumé.

Les mêmes sources racontent encore comment un brâhmane, entré en discussion avec Nāgārjuna, produisit un étang magique au milieu duquel se trouvait un lotus à mille feuilles, et comment Nāgārjuna le confondit en créant un éléphant blanc à six défenses qui bouleversa l'étang.

On le voit, le triomphe de *Kao tso* sur les Tīrthika, tel qu'il est relaté ici dans le Mppś, cadre parfaitement avec les biographies de Nāgārjuna écrites dans le même esprit et avec des préoccupations identiques. Il serait assez tentant d'identifier *Kao tso* à Nāgārjuna. Si ce dernier est vraiment l'auteur du Mppś, il nous aurait ainsi transmis une anecdote vécue par lui en se désignant non pas par son nom, *Long chou* ou Nāgārjuna, mais par son titre : *Fa che kao tso* « le maître de la loi au siège élevé », en sanskrit *uccāsana dharmācārya*. Mais cette hypothèse est si risquée qu'elle mérite à peine de retenir l'attention.

temples, vous acceptez des bœufs en don, vous les revendez et vous prétendez observer votre loi. Mais le bœuf, c'est de la viande ! Tromper les hommes ainsi, n'est-ce pas une faute ? Vous prétendez qu'en entrant dans des rivières *(nadī)* sacrées, on efface toutes les souillures du péché *(āpattimala)*, mais il n'y a aucune
119 b raison pour qu'un tel bain constitue un péché ou un mérite. Quelle faute y a-t-il à vendre de la viande ou à vendre du sel ? Vous prétendez qu'un bain dans les rivières sacrées peut effacer les péchés mais, s'il effaçait les péchés, il effacerait aussi les mérites ; qu'y a-t-il de sacré dans ces rivières ? Ces pratiques n'ont aucun fondement ; essayer de les justifier est de la folie. Tous ces signes de folie sont les vôtres et, c'est pour vous épargner, que le maître de la loi vous a montrés du doigt sans rien dire ».

Voilà ce qu'on appelle la folie de la nudité.

En outre, certains pauvres *(daridra)* vont sans vêtements ou leurs habits sont en guenilles (lire *lan liu*, 120 et 21, 120 et 11). C'est par la force du Buddha qu'ils obtiennent des vêtements.

VII. Question. — [Le sūtra dit que] les affamés furent rassasiés et les assoiffés, désaltérés. Pourquoi a-t-on faim et soif ?

Réponse. — A cause de la ténuité des mérites *(puṇya)*. Dans les existences antérieures *(pūrvajanma)* il n'y a pas de cause *(hetu)* et, dans l'existence présente *(ihajanma)*, il n'y a pas de condition *(pratyaya)* à la faim et à la soif *(kṣutpipāsā)*.

En outre, les hommes qui, dans leurs existences antérieures, ont dérobé des aliments aux Buddha, aux Arhat, aux Pratyekabuddha, à leurs parents ou à leurs familles, même s'ils vivent à l'âge [d'or] d'un Buddha, auront quand même faim et soif à cause de la gravité de cette faute.

Question. — Actuellement, à l'âge mauvais, les hommes trouvent une nourriture excellente ; par contre, d'autres, qui vivent à l'âge [d'or] d'un Buddha, ont faim et soif. Les pécheurs ne devraient pas naître à l'âge d'or d'un Buddha et les bonnes gens ne devraient pas naître à l'âge mauvais. Pourquoi en va-t-il ainsi ?

Réponse. — La cause en est à la rétribution des actes *(karmavipāka)* qui varie pour chaque cas. Certains hommes remplissent les causes et les conditions voulues pour voir un Buddha, mais ne remplissent pas les causes et les conditions voulues pour manger et pour boire. D'autres remplissent les causes et les conditions voulues pour manger et pour boire, mais ne remplissent pas les

causes et les conditions voulues pour voir un Buddha. C'est comme le serpent noir *(kālasarpa)* qui se couche en étreignant son Bijou du sommet de la tête *(cūḍāmaṇi)*. Il y a des Arhat qui mendient leur nourriture et n'obtiennent rien.

Ainsi, au temps du Buddha Kāśyapa, deux frères étaient sortis de la maison *(pravrajita)* pour chercher le Chemin *(mārga)* [1]. Le premier observait les défenses *(śīladhara)*, récitait les sūtra *(sūtrapāṭhaka)* et pratiquait l'extase *(dhyāyin)* ; le second sollicitait les maîtres du don *(dānapati)* et cultivait les actes méritoires *(puṇyakarman)*. Lorsque le Buddha Śākyamuni apparut dans le monde, le premier naquit dans une maison de marchand *(śreṣṭhin)* et le second devint un grand éléphant blanc *(pāṇḍaragaja)* dont la force triomphait des ennemis. Le fils du marchand sortit de la maison *(pravrajita)* pour pratiquer le Chemin. Il devint un Arhat doué de six Supersavoirs *(abhijñā)*, mais à cause de ses mérites restreints, il obtenait difficilement de la nourriture quand il en mendiait. Un jour que, le bol à la main, il entrait dans une ville pour mendier sa nourriture, il ne put rien obtenir. Arrivé à l'écurie de l'éléphant blanc, il vit que le roi comblait ce dernier de tout en abondance [2]. Il dit à ce dernier : « Moi et toi avons ensemble commis des péchés *(doṣa, kilbiṣa)* ». Aussitôt l'éléphant, touché de remords, resta trois jours sans manger. Ses gardiens, inquiets, se mirent à la recherche du religieux et l'ayant trouvé lui demandèrent : « Quel sort *(mantra)* as-tu jeté pour que l'éléphant blanc du roi soit malade et ne mange plus ? » Il répondit : « Dans une existence antérieure, cet éléphant était mon frère cadet ; sous le Buddha Kāśyapa nous sommes sortis ensemble de la maison *(pravrajita)* pour pratiquer le Chemin. Moi, je me contentais d'observer les défenses, de réciter les sūtra et de pratiquer l'extase, mais je ne faisais pas de don *(dāna)* ; par contre, mon frère cadet se bornait à solliciter les maîtres du don *(dānapati)* et à faire des largesses ; il n'observait pas les défenses et ne s'instruisait pas. Ayant ainsi renoncé à observer les défenses, à réciter les sūtra et à pratiquer l'extase, il est aujourd'hui cet éléphant ; mais, parce qu'il a fait de grandes largesses, les aliments **119 c**

[1] L'apologue des deux frères relaté ici est tiré du Tsa p'i yu king, T 207 (n° 3), p. 523 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 4-6).

[2] D'après le Tsa p'i yu king, le roi entretenait luxueusement cet éléphant et lui avait assigné en apanage les revenus d'une ville de plusieurs centaines de foyers.

(āhāra) et les commodités *(pariṣkāra)* lui viennent en abondance. Moi, je me suis contenté de pratiquer le Chemin, mais je n'ai pas fait de largesses ; aussi aujourd'hui, bien que j'aie obtenu [le fruit] du Chemin [à savoir l'état d'Arhat], quand je mendie ma nourriture, je ne parviens pas à en obtenir [1] ».

Ceci explique pourquoi les causes et les conditions *(hetupratyaya)* varient [pour chaque individu] et comment, tout en naissant à l'âge [d'or] d'un Buddha, on peut avoir encore faim et soif.

Question. — Comment ces êtres virent-ils leurs assiettes remplies *(pūrṇapātrā bhavanti sma)* ?

Réponse. — Certains disent que le Buddha, par sa force miraculeuse *(ṛddhibala)*, crée *(nirmimīte)* une nourriture qui les rassasie. Selon d'autres, les rayons du Buddha, en touchant leurs corps, suppriment en eux la faim et la soif. C'est comme la pierre qui comble les désirs *(cintāmaṇi)* : ceux qui y songent n'ont plus ni faim ni soif. Que dire alors de ceux qui rencontrent un Buddha ?

VIII. [Le sūtra dit que] les malades trouvèrent la guérison *(rogaspṛṣṭā vigatarogā bhavanti sma)*. Il y a deux sortes de maladies *(roga, vyādhi)* [2] :

1. On contracte toutes espèces de maladies en punition *(vipāka)* des actes posés dans les existences antérieures *(pūrvajanmakarman)*.

2. Dans l'existence présente, on contracte également toutes espèces de maladies à la suite d'une poussée de froid *(śīta)*, de chaud *(uṣṇa)* ou de vent *(vāyu)*. Dans l'existence présente, les maladies sont de deux sortes : *a.* Les maladies internes *(ādhyātmikaroga)* : dérangement des cinq viscères, coagulation, maladies dues aux étoiles, etc. ; *b.* Les maladies externes *(bāhyaroga)* : être écrasé par un char, tomber de cheval, être blessé par les armes, et autres accidents de ce genre.

Question. — Quelles sont les causes de la maladie ?

Réponse. — Pour s'être livré dans les existences passées à toutes sortes de violences; telles que bastonnades, pillages, incarcérations, etc., on contracte des maladies au cours de l'existence présente. Dans l'existence présente, on contracte encore toutes espèces de maladies par manque d'hygiène, défectuosité de la

[1] Dans le Tsa p'i yu king, c'est au roi que le religieux fournit ces explications ; l'intelligence du roi fut aussitôt éclairée et il relâcha le religieux.

[2] Voir Hôbôgirin, *Byô*, p. 255.

nourriture, irrégularité dans le coucher et le lever. Il y a ainsi 404 maladies différentes.

Par la force miraculeuse *(ṛddhibala)* du Buddha, ces malades trouvent la guérison. On raconte ce qui suit [1] :

[1] Voici dans le texte pâli (Vinaya, I, p. 301-302) l'histoire de ce moine malade et abandonné que le Buddha lave de ses mains :

Tena kho pana samayena aññatarassa bhikkhuno kucchivikārābādho hoti, so sake muttakarīse palipanno seti. atha kho bhagavā āyasmatā Ānandena pacchāsamaṇena senāsanacārikaṃ āhiṇḍanto yena tassa bhikkhuno vihāro ten' upasaṃkami. addasa kho bhagavā taṃ bhikkhuṃ sake muttakarīse palipannaṃ sayamānaṃ, disvāna yena so bhikkhu ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvā taṃ bhikkhuṃ etad avoca : kiṃ te bhikkhu ābādho 'ti. kucchivikāro me bhagavā 'ti. atthi pana te bhikkhu upaṭṭhāko 'ti. n'atthi bhagavā 'ti. kissa taṃ bhikkhū na upaṭṭhentīti. ahaṃ kho bhante bhikkhūnaṃ akārako, tena maṃ bhikkhū na upaṭṭhentīti. atha kho bhagavā āyasmantaṃ Ānandaṃ āmantesi : gacchānanda udakaṃ āhara, imaṃ bhikkhuṃ nahāpessāmā 'ti. evaṃ bhante 'ti kho āyasmā Ānando bhagavato paṭisuṇitvā udakaṃ āharitvā bhagavā udakaṃ āsiñci āyasmā Ānando paridhovi, bhagavā sīsato aggahesi āyasmā Ānando pādato uccāretvā mañcake nipātesuṃ.

Le même récit se retrouve dans un grand nombre de textes. Tseng yi a han, T 125, k. 40, p. 766 b-767 b ; Cheng king, T 154 (nº 26), k. 3, p. 89 b-90 a ; P'ou sa pen cheng man louen, T 160 (nº 11), k. 4, p. 342 b-c ; Fa kiu p'i yu king, T 211, k. 2, p. 591 b-c ; Wou fen liu, T 1421, k. 20, p. 139 c ; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 28, p. 455 a-457 b ; Sseu fen liu, T 1428, k. 41, p. 861 b-c ; Che song liu, T 1435, k. 28, p. 205 a-b ; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 6, p. 899 b *in fine* (tr. BEAL, II, p. 5 ; WATTERS, *Travels*, I, p. 387).

Il y a entre ces récits quelques divergences :

a. La scène est localisée à Śrāvastī dans la majorité des sources, — à Rājagṛha dans T 125 et T 160 ; — au royaume de *Hien t'i* (154 et 8 ; 64 et 9) dans T 211. Hiuan tsang aurait visité le stūpa commémorant cette guérison, soit au N.-E. de Śrāvastī (d'après le Si yu ki, *l. c.*), soit au N-E de Rājagṛha (d'après le Che che yao lan, T 2127, k. 2, p. 306 a).

b. Dans T 125, le malade appelle le Buddha à son secours et le Buddha entend le cri par son ouïe divine.

c. Le Buddha soigne le malade, tantôt sans l'aide de personne (T 211, T 1421, T 1428, T 1435, T 2087), tantôt avec l'aide d'Ānanda (Vinaya pâli ; T 1425), ou de Śakra (T 160 et Mppś), ou de Vaiśramaṇa et de Śakra (T 125).

d. Dans trois sources (T 154, T 211 et Mppś), la maladie et l'abandon du moine sont présentés comme la punition de sa mauvaise conduite au cours des existences antérieures.

e. Tous les Vinaya (Vinaya pâli, T 1421, T 1425, T 1428, T 1435) ajoutent que le Buddha profita de la circonstance pour enjoindre à ses moines de se soigner les uns les autres quand ils sont malades ; cf. Vinaya, I, p. 302 : *N'atthi te bhikkhave mātā n'atthi pitā ye te upaṭṭhaheyyuṃ. tumhe ce bhikkhave aññamaññaṃ na upaṭṭhahissatha atha ko carahi upaṭṭhahisatti. yo bhikkhave maṃ upaṭṭhaheyya so gilānaṃ upaṭṭhaheyya.*

« O moines, vous n'avez plus de mère ni de père pour vous soigner. Si vous ne vous soignez pas les uns les autres, qui donc vous soignera ? Quiconque veut me soigner doit soigner les malades ».

f. Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, où je n'ai pas trouvé ce récit, prescrit cepen-

Le Buddha se trouvait dans le pays de *Chö p'o t'i* (Śrāvastī). Un Vaiśya invita le Buddha et le Saṃgha à prendre un repas chez lui. Il y a cinq raisons *(hetupratyaya)* pour que le Buddha, séjournant dans un Vihāra, se rende à un repas : 1. Il veut entrer en concentration *(samādhi)* ; 2. Il veut prêcher la loi aux deva ; 3. Il veut, au cours de la promenade, visiter les cellules des bhikṣu ; 4. Il veut soigner les bhikṣu malades *(glānopasthāna)* ; 5. Il veut que les bhikṣu qui n'ont pas encore pris les défenses, prennent les défenses *(śīlasamādāna)*. Alors le Buddha, soulevant de la main les rangées de portes, entrait dans les cellules des bhikṣu ; il vit un bhikṣu qui était malade et n'avait pas de garde-malade *(glānopasthāyika)* : ne pouvant quitter sa couche, il faisait au lit ses grands et ses petits besoins. Le Buddha lui demanda : « Pourquoi, malheureux, es-tu seul et sans garde-malade ? ». Le bhikṣu répondit : « Bhagavat, je suis indolent par nature *(svabhāvākāraka)* et, quand les autres étaient malades, je ne les soignais pas ; aussi, maintenant que je suis malade, les autres ne me soignent pas non plus ». Le Buddha lui dit : « Mon bon enfant, c'est moi qui vais te soigner ». Alors *Che t'i p'o na min* (Śakro devānām indraḥ) apporta de l'eau *(udaka)*, et le Buddha, de sa main, frictionna le corps du malade. Quand la friction fut terminée, toutes les souffrances du malade avaient disparu, son corps et son esprit étaient en paix *(yogakṣema)*. Alors le Bhagavat aida le bhikṣu malade à se lever, le fit sortir de sa cellule, le lava, lui passa ses vêtements, puis il le fit rentrer, renouvela son matelas *(mañcaka)* et le fit asseoir. Il dit alors au bhikṣu malade : « Depuis long-
120 a temps tu as cherché avec indolence à obtenir ce qui n'était pas encore obtenu, à atteindre ce qui n'était pas encore atteint, à connaître ce qui n'était pas encore connu. C'est pourquoi tu as

dant de peindre dans les infirmeries des monastères l'image du Tathāgata gardant lui-même un malade (T 1451, k. 17, p. 283 b).

Le Mppś manifeste une fois de plus son caractère de compilation. Il emprunte son récit au Vinaya, c'est-à-dire, comme toujours, au Vinaya des Sarvāstivādin (Che song liu, T 1435, k. 28, p. 205 a-b). Au début, il le suit presque mot à mot jusqu'à incorporer dans son récit une digression où il est question des cinq raisons pour lesquelles le Buddha, séjournant dans un Vihāra, accepte une invitation au dehors. Vers la fin, il s'écarte de sa source principale pour signaler l'intervention de Śakra dans les soins donnés au malade (détail emprunté soit au Pen cheng man louen, T 160, soit au Tseng yi a han, T 125) et pour noter que la maladie et l'abandon du moine étaient une punition de ses actes passés (détail emprunté soit au Cheng king, T 154, soit au Fa kiu p'i yu king, T 211).

eu à subir ces souffrances et tu en auras encore de plus grandes à souffrir ». Le bhikṣu, entendant ces paroles, se dit en lui-même : « Le bienfait du Buddha est immense *(apramāṇa)* ; sa force miraculeuse *(ṛddhibala)* est incalculable *(asaṃkhyeya)*. Quand il m'a frictionné de sa main, mes douleurs ont disparu aussitôt ; mon corps et mon esprit se sont réjouis ».

C'est ainsi que les malades sont guéris par la force miraculeuse du Buddha.

IX. [Le sūtra dit que] les estropiés recouvrèrent leur intégrité *(hīnendriyāḥ paripūrṇendriyā bhavanti sma)*. Pourquoi sont-ils estropiés ?

1. Au cours de leurs existences antérieures *(pūrvajanma)*, ces hommes avaient mutilé des corps *(kāya)*, coupé des têtes *(śiras)*, tranché des mains et des pieds *(pāṇipāda)* et brisé toutes sortes de membres *(kāyabhāga)*. Ou bien ils avaient brisé une statue de Buddha *(buddhapratimā)* et lui avaient arraché le nez *(ghrāṇa)* ; ils avaient endommagé l'image d'un saint personnage, ou brisé le moulage de leurs parents. Pour ces péchés *(āpatti)* ils sont souvent estropiés *(aparipūrṇakāya)* quand ils assument un corps. De plus, en punition de leurs mauvais Dharma *(akuśaladharmavipāka)*, ils sont laids *(virūpa)* dès leur naissance.

2. Dans l'existence présente *(ihajanma)*, ils ont été victimes d'un brigand *(caura)* ou d'un bourreau *(ghātaka)*, et c'est pour tout cela qu'ils sont estropiés. Ou bien les maladies *(vyādhi)* du vent *(vāyu)*, du froid *(śīta)* et du chaud *(uṣṇa)* leur ont occasionné des malaises physiques et certaines parties de leur corps se sont corrompues ; c'est pourquoi ils sont estropiés. Mais, grâce au bienfait du Buddha, ils recouvrent tous leur intégrité.

Ainsi, par exemple, le serviteur du Jetavana *(jetavanārāmika)* nommé *Kien ti* (Gaṇḍaka) [1] [Gaṇḍaka en langue des Ts'in signifie

[1] *Kien ti* recouvrirait aussi bien un original sanskrit *Khaṇḍin* qui signifie également « morcelé », mais *Gaṇḍaka* est attesté par le Divyāvadāna, p. 155 : Il s'appelait primitivement Kāla, mais « comme son corps avait été mis en morceaux, on changea son nom en celui de Gaṇḍaka ». De fait *Kien ti* peut parfaitement recouvrir un original *Gaṇḍa*, car *Kien* (93 et 9) rend aussi bien *gan* que *k(h)an*, et *ti* (64 et 5) traduit probablement une finale *di[ka]* : Gaṇḍika.

Son histoire, relatée ici, se retrouve également, avec quelques divergences de détails, dans le Divyāvadāna, p. 153-155 (tr. BURNOUF, *Introduction*, p. 154-156), et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 26, p. 330 b-c.

Ce même Gaṇḍaka, appelé Gaṇḍa dans les sources pâlies, intervient encore dans un autre récit. Jardinier du roi Prasenajit, il se rendait un jour au palais pour offrir

« Morcelé »]. C'était le frère du roi *Po sseu ni* (Prasenajit) ; il était beau *(abhirūpa)*, bon *(bhadra)* et doué d'un cœur excellent *(kalyāṇāśaya)*. Une grande dame de la cour *(avaruddhikā)* l'ayant vu, l'aima, l'appela en cachette et lui demanda de la suivre, mais Gaṇḍaka refusa. La dame très irritée le calomnia auprès du roi en rejetant la faute sur lui [1]. Le roi, entendant cela, le découpa morceau par morceau *(gaṇḍagaṇḍam)* et le jeta dans un cimetière *(śmaśāna)*. Comme il n'était pas encore mort, un Rākṣasa tigre-et-loup vint, durant la nuit, pour le nourrir [2]. Alors le Buddha se rendit auprès de lui et l'éclaira de ses rayons *(raśmi)* ; aussitôt ses membres se réunirent et son cœur éprouva une grande joie [3]. Le Buddha lui prêcha la loi et il obtint le triple Chemin *(mārgatraya)*. Le Buddha lui prit la main et le conduisit au Jetavana. Gaṇḍaka dit alors : « Mon corps était brisé et abandonné ; le Buddha a réuni mes membres, je dois maintenant lui consacrer ma vie. Je donne mon corps au Buddha et au Saṃgha des Bhikṣu ». Le lendemain, le roi Prasenajit, apprenant cet événement, se rendit au Jetavana et dit à Gaṇḍaka : « Je regrette la faute [que j'ai commise] envers toi ; en réalité tu n'étais pas coupable, je t'ai puni à tort ; aussi je vais te donner en compensation la moitié de mon royaume ». Gaṇḍaka lui répondit : « Je suis satisfait, ô roi, tu n'étais pas coupable non plus : il devait en être ainsi en

au roi une mangue mûre *(ambapakka)*. Mais, rencontrant en chemin le Buddha qui faisait sa tournée d'aumône, il la lui offrit. Le Buddha la mangea aussitôt et remis le noyau *(aṭṭhi)* à Ānanda pour le faire planter par le jardinier à la porte de la cité. Un arbre en sortit aussitôt, haut de cent coudées, chargé de fleurs et de fruits. Cf. Jātaka, IV, p. 264-265 ; Dhammapadaṭṭha, III, p. 206-208 (tr. BURLINGAME, *Legends*, III, p. 41). C'est au pied de ce manguier, nommé Gaṇḍamba, que le Buddha accomplit le Grand miracle de Śrāvastī (cf. Nidānakathā, p. 88 ; Milinda, p. 349).

[1] Dans le Divyāvadāna et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin *(l. c.)*, la dame du palais, du haut de sa terrasse, jette une guirlande de fleurs *(sragdāma)* qui tombe sur Gaṇḍaka, et des gens mal intentionnés allèrent dire au roi qu'il avait séduit une de ses femmes.

[2] Il n'est pas question de ce loup-garou dans les autres sources.

[3] Ici Gaṇḍaka est guéri par la lumière du Buddha et ceci confirme la thèse à établir, que les estropiés, au contact des rayons du Buddha, recouvrent leur intégrité. Mais, dans le Divya et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin *(l. c.)*, le Buddha n'intervient pas directement dans la guérison de Gaṇḍaka. Il envoie Ānanda remettre les pieds et les mains au jeune homme en prononçant la formule « Entre tous les êtres... le Tathāgata est le premier ; entre toutes les lois... le détachement *(virāga)* est la première loi ; entre toutes les assemblées... l'assemblée des Auditeurs du Tathāgata est la première ». A peine ces paroles furent-elles prononcées que le corps du jeune homme reprit sa forme première et qu'il obtint l'état d'Anāgāmin.

punition *(vipāka)* des fautes [que j'avais commises] durant mes existences antérieures *(pūrvanivāsa)*. Mais j'ai donné aujourd'hui mon corps au Buddha et au Saṃgha ; je ne retournerai pas avec toi [1] ».

C'est ainsi que les estropiés qui ont perdu leur intégrité, la recouvrent quand ils recueillent les rayons du Buddha. C'est pourquoi [le sūtra] dit que les estropiés recouvrent leur intégrité *(hīnendriyāḥ paripūrṇendriyā bhavanti)*. Ils sont rétablis aussitôt qu'ils reçoivent les rayons du Buddha.

* * *

Sūtra : Tous les êtres obtinrent la pensée d'égalité *(sarvasattvāḥ* **120 b** *samacittā bhavanti sma)* en se considérant mutuellement [avec les sentiments qu'on éprouve] pour un père *(pitṛ)*, une mère *(mātṛ)*, un frère aîné *(bhrātṛ)*, un frère cadet *(kanīyabhrātṛ)*, une sœur aînée *(bhaginī)*, une sœur cadette *(kanīyabhaginī)*, un parent *(jñāti)*, ou un ami spirituel *(kalyāṇamitra)*. Ils pratiquèrent les dix bons chemins de l'acte *(daśakuśalakarmapathasevinaś ca bhavanti sma)*. Purs, gardant la continence, ils étaient sans défauts *(śucayo brahmacāriṇo nirāmayāḥ)* et furent remplis d'un bonheur comparable à celui qu'éprouve un bhikṣu entré dans la troisième extase *(sarvasukhasamarpitā idṛśaṃ sukhaṃ pratilabhante sma tadyathāpi nāma tṛtīyadhyānasamāpannasya bhikṣoḥ)*. Ils approuvèrent la sagesse *(prajñā)*, l'observation des défenses *(śīla)*, la maîtrise de soi *(dama)* et la non-violence à l'endroit des êtres *(prāṇibhūteṣv avihiṃsā)* [2].

Śāstra : Question. — Ces êtres n'avaient pas renoncé au désir *(avītarāga)*, n'étaient pas recueillis *(asamāhita)* et ne possédaient pas les quatre sentiments infinis *(apramāṇacitta)* [3] ; comment obtinrent-ils la pensée d'égalité *(samacittatā)* ?

[1] Le Divyāvadāna ajoute qu'il se retira dans l'ermitage du Bhagavat et qu'il se fit le servant *(upasthāyaka)* du Buddha.

[2] Cette dernière phrase ne rend qu'imparfaitement l'original sanskrit de la Pañcaviṃśati, p. 10, et de la Śatasāhasrikā, p. 19 : *tasminn eva ca samaye evaṃrūpayā prajñayā te samanvāgatā bhavanti sma yad evam udānayanti sma : sādhu damaḥ sādhu saṃyamaḥ sādhu cīrṇo brahmacaryāvāsaḥ sādhu prāṇibhūteṣv avihiṃseti.* « A ce moment précis, ils furent remplis d'une telle sagesse qu'ils s'écrièrent : Vive la maîtrise de soi ! Vive la discipline ! Vive la pratique de la vie religieuse ! Vive la non-violence à l'endroit des êtres animés ! »

[3] A savoir la bienveillance *(maitrī)*, la compassion *(karuṇā)*, la joie *(muditā)* et l'indifférence *(upekṣā)*.

I. Réponse. — Cette égalité *(samatā)* n'est pas celle du recueillement ; c'est l'absence d'inimitié *(avaira)* et l'absence de méchanceté *(avyāpāda)* à l'endroit de tous les êtres [1]. Grâce à cette égalité, ils se considèrent mutuellement avec de bons sentiments. Relativement à cette pensée d'égalité *(samacitta)*, il est dit dans un sūtra : « Qu'est-ce que le *samacitta* ? C'est se considérer mutuellement avec les sentiments qu'on éprouve pour un père ou pour une mère ».

Question. — Considèrent-ils tous les êtres indistinctement comme leur père, leur mère, leur frère aîné, leur frère cadet, leur sœur aînée et leur sœur cadette ?

Réponse. — Non ! Ils considèrent les vieux comme leur père et leur mère, les grands comme leur frère aîné, les petits comme leur frère cadet ; et il en est de même pour la sœur aînée et pour la sœur cadette. Par la force du *samacitta*, tout le monde est considéré comme un parent *(jñāti)*.

Question. — Pourquoi appeler père et mère quelqu'un qui n'est ni père ni mère, etc. ; pourquoi appeler parent quelqu'un qui n'est pas parent ? N'est-ce pas tomber dans le mensonge *(mṛṣāvāda)* ?

Réponse. — Tous les êtres, au cours des innombrables générations, ne sont pas sans avoir été père, mère, frère aîné, frère cadet, sœur aînée, sœur cadette et parent. De plus, selon le Vrai caractère *(satyalakṣaṇa)* des Dharma, il n'y a ni père ni mère, ni frère aine ni frère cadet ; mais les hommes plongés dans la méprise au sujet du Moi *(ātmaviparyāsābhiniviṣṭa)* croient à leur existence, et c'est ainsi qu'il est question de père et de mère, de frère aîné et de frère cadet. Ce n'est donc pas un mensonge quand, en vertu d'une pensée bonne *(kuśalacitta)*, on se considère mutuellement [avec les sentiments qu'on éprouve] pour un père et une mère. Enfin, il y a des hommes qui, par intérêt, traitent comme un père quelqu'un qui n'est pas leur père et comme une mère quelqu'un qui n'est pas leur mère. Il en est de même pour le frère aîné, le frère cadet et les enfants. Il y a des hommes qui chassent leur fils quand il se conduit mal et d'autres familles le recueillent et le soignent comme leur fils.

[1] Elle a été longuement définie ci-dessus p. 325, à propos des Bodhisattva.

Une stance dit :

> Considérer la femme d'autrui *(parakalatra)* comme une mère,
> Considérer le bien d'autrui *(paradhana)* comme du feu,
> Considérer tous les êtres comme ses parents,
> C'est ce qu'on nomme la Vision d'égalité.

II. [Le sūtra dit que] tous les êtres pratiquèrent les dix bons chemins de l'acte *(daśakuśalakarmapathasevino bhavanti sma)*.

1. Les chemins de l'acte corporel *(kāyakarmapatha)* sont au nombre de trois : s'abstenir *(virati)* du meurtre *(prāṇātipāta)*, du vol *(adattādāna)* et de la pratique illicite de l'amour *(kāmamithyācāra)*.

2. Les chemins de l'acte vocal *(vākkarmapatha)* sont au nombre de quatre : s'abstenir du mensonge *(mṛṣāvāda)*, de la médisance *(paiśunyavāda)*, de la parole injurieuse *(pāruṣyavāda)* et de la parole inconsidérée *(saṃbhinnapralāpa)*.

3. Les chemins de l'acte mental *(manaskarmapatha)* sont au nombre de trois : s'abstenir de la convoitise *(abhidhyā)*, de la méchanceté *(vyāpāda)* et des vues fausses *(mithyādṛṣṭi)* [1].

[Tout chemin de l'acte], depuis l'abstention du meurtre jusqu'à l'abstention des vues fausses, comporte quatre subdivisions : soi-même ne pas tuer les êtres, ne pas ordonner aux autres de les tuer, louer *(praśaṃsā)* ceux qui ne tuent pas, se réjouir *(anumodanā)* quand on ne tue pas.

Question. — Les trois derniers chemins de l'acte [s'abstenir de **120 c** la convoitise, de la méchanceté et des vues fausses] ne sont pas des actes, tandis que les sept premiers sont des actes. Pourquoi parler alors des « dix » chemins de l'acte ?

Réponse. — Parce qu'ils sont souvent fréquentés, on les appelle justement « chemins de l'acte ». Bien que les trois derniers ne soient pas des actes, ils peuvent engendrer des actes et proviennent des actes ; c'est pourquoi on les appelle en bloc *(samāsataḥ)* chemins de l'acte.

III. [Le sūtra continue] : « Purs, gardant la continence, ils étaient sans défaut » *(śucayo brahmacāriṇo nirāmayāḥ)*.

Question. — On vient de dire que ces êtres pratiquaient les

[1] Ces dix *karmapatha* sont énumérés de la même manière dans l'Aṅguttara, V, p. 261, 262, 266-267 ; Tsa a han, T 99 (nº 1052), k. 37, p. 274 c ; Mahāvyutpatti, nº 1685-1698 ; Kośa, IV, p. 168. Voir Rhys Davids-Stede, s. v. *kammapatha*.

dix bons chemins de l'acte et l'argument est satisfaisant. Pourquoi ajouter qu'ils sont purs et gardent la continence ?

Réponse. — Il y a des êtres qui pratiquent les dix bons chemins de l'acte, mais qui n'ont pas tranché le désir sensuel. Ici on fait encore l'éloge de ceux qui observent la conduite du roi Brahmā (*brahmacarya* dans le sens de chasteté). Parce qu'ils ont tranché le désir sensuel, [le sūtra] dit qu'ils sont « purs, continents et sans défaut ». Les hommes qui pratiquent l'impureté ont un corps laid et malodorant. C'est pourquoi on loue ceux qui ont tranché le désir sensuel en disant qu'ils sont sans défaut (*nirāmaya*).

IV. [Le sūtra dit] qu'ils furent remplis de bonheur (*sarvasukha-samarpita*).

Question. — Quel est ce bonheur (*sukha*) ?

Réponse. — Ce bonheur est de deux sortes : bonheur interne (*ādhyātmikasukha*) et bonheur du Nirvāṇa (*nirvāṇasukha*). Ce bonheur n'est pas issu des cinq objets grossiers (*rajas-*). Ce bonheur mental (*cittasukha*) est comme l'eau d'une source rocheuse qui jaillit spontanément et ne vient pas de l'extérieur. En pratiquant la pensée d'égalité (*samacitta*), en gardant la continence (*brahmacarya*), en pratiquant les dix bons chemins de l'acte (*daśakuśalakarmapatha*), on est pur (*śuci*) et sans défaut (*nirāmaya*) : c'est ce qu'on nomme bonheur interne.

Question. — A quel monde (*dhātu*) ce bonheur est-il lié ? Est-il lié au monde du désir (*kāmadhātu*), au monde matériel (*rūpadhātu*) ou au monde immatériel (*ārūpyadhātu*) ?

Réponse. — Ce bonheur est à la fois lié et non-lié au monde du désir (*kāmadhātu*) ; il n'est pas lié au monde matériel ni au monde immatériel. Le sūtra dit qu'il est « comparable à celui qu'éprouve un bhikṣu entré dans la troisième extase » (*tadyathāpi nāma tṛtīyadhyānasamāpannasya bhikṣoḥ*). Si ce bonheur était lié au monde matériel (*rūpadhātu*), le sūtra ne pourrait pas recourir à cette comparaison (*upamāna*) ; c'est pourquoi on sait qu'il n'est pas lié au monde matériel. Il s'agit ici d'une pensée du monde du désir (*kāmadhātucitta*) qui produit une félicité (*ānanda*) remplissant tout le corps ; c'est comme une joie chaude qui inonde le corps, le rend flexible (*snigdha*), mou (*mṛduka*) et heureux (*sukha*). Ceux qui sont sans liens (*anavacara*) découvrent le caractère (*lakṣaṇa*) de la Prajñāpāramitā, voient que tous les Dharma sont non-nés (*anutpanna*) et non-détruits (*aniruddha*),

obtiennent la véritable sagesse *(prajñā)*, et leur pensée est sans attache *(asaṅga)*. Le bonheur du Sans-marques *(ānimittasukha)*, c'est l'absence de lien.

Question. — Le Buddha a dit que « le Nirvāṇa est le bonheur suprême *(nirvāṇaṃ paramaṃ sukham)* »[1] ; pourquoi parle-t-on ici du bonheur de la troisième extase *(tṛtīyadhyānasukha)* ?

Réponse[2]. — Il y a deux sortes de bonheur : le bonheur qui comporte la sensation *(saveditasukha)* et le bonheur qui comporte la suppression de la sensation *(veditanirodhasukha)*. Dans ce dernier, les cinq agrégats *(pañcaskandha)* sont complètement détruits et il n'y a plus de renaissance : c'est le bonheur du Nirvāṇa sans reste *(nirupadhiśeṣanirvāṇasukha)*. Mais la félicité de la pensée *(cittānanda)*, qui supprime le déplaisir *(arati)* et les passions *(kleśa)*, est nommée sensation agréable *(sukhavedanā)*, et la plénitude de la sensation agréable *(sukhavedanāparipūri)* se trouve dans le troisième *dhyāna*. C'est pourquoi on compare ici [le bonheur que ces êtres éprouvent] à celui du troisième *dhyāna*.

Question. — Le premier et le deuxième *dhyāna* comportent aussi une sensation agréable ; pourquoi le sūtra ne parle-t-il que du troisième *dhyāna* ?

Réponse. — Le bonheur est inférieur *(avara)*, moyen *(madhya)* ou supérieur *(agra)*. Le bonheur inférieur est celui du premier *dhyāna*, le bonheur moyen est celui du deuxième, le bonheur supérieur est celui du troisième.

Dans le premier *dhyāna*, il est double : faculté de plaisir *(sukhendriya)* et faculté de satisfaction *(saumanasyendriya)*, à savoir, la faculté de plaisir associée aux cinq [premières] connaissances *(pañcavijñānasaṃprayuktaka sukhendriya)* et la faculté de satisfaction associée à la connaissance mentale *(manovijñānasaṃprayuktaka saumanasyendriya)*.

Dans le deuxième *dhyāna*, il y a la faculté de satisfaction associée **121 a**
à la connaissance mentale *(manovijñānasaṃprayuktaka saumanasyendriya)*.

[1] Par exemple dans la stance célèbre du Māgandiyasutta (Majjhima, I, p. 508 ; Tchong a han, T 26, k. 38, p. 672 b) :

Ārogyaparamā lābhā nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ |
aṭṭhaṅgiko ca maggānaṃ khemaṃ amatagāminaṃ ||

[2] Pour tout cet exposé, voir Kośa, VIII, p. 150 sq., où l'on trouvera quelques références.

Dans le troisième *dhyāna*, il y a la faculté de plaisir associée à la connaissance mentale *(manovijñānasaṃprayuktaka sukhendriya)*.

Dans tout le triple monde *(traidhātuka)*, exception faite pour le troisième *dhyāna*, manque cette faculté de plaisir associée à la connaissance mentale. Les cinq [premières] connaissances *(pañcavijñāna)* sont incapables de concevoir *(vikalpanā)* les choses ; elles ne connaissent pas leurs noms *(nāma)*, ni leurs symboles *(saṃketa)* ni leurs marques *(nimitta)*. La connaissance visuelle *(cakṣurvijñāna)*, au moment où elle se produit, est comme une première indication ; mais c'est la connaissance mentale, née après, [qui connaît la chose] [1]. C'est pourquoi la faculté de plaisir associée aux cinq premières connaissances *(pañcavijñānasaṃprayuktaka sukhendriya)* est incapable de parfaire *(paripṝ)* le bonheur ; c'est la faculté de plaisir associée à la connaissance mentale *(manovijñānasaṃprayuktaka sukhendriya)* qui parfait le bonheur. Par conséquent si, dans le troisième *dhyāna*, les qualités *(guṇa)* sont peu nombreuses, le bonheur *(sukha)* abonde. Il n'est pas de Vimokṣa, d'Abhibhvāyatana ni de Kṛtsnāyatana qui surpasse ce troisième *dhyāna*, car ils sont, eux, privés de ce bonheur. C'est pourquoi le sūtra compare le [bonheur de ces êtres] à celui qu'éprouve un bhikṣu entré dans le troisième *dhyāna*.

V. [Le sūtra dit] : « Ils approuvèrent la sagesse *(prajñā)*, l'observation des défenses *(śīla)*, la maîtrise de soi *(dama)* et la non-violence à l'endroit des êtres *(prāṇibhūteṣv avihiṃsā)*.

Question. — Pourquoi, après avoir parlé du bonheur [qu'ils éprouvent], le sūtra dit-il qu'ils approuvèrent la sagesse ?

Réponse. — Ceux qui n'ont pas trouvé le bonheur *(sukha)* peuvent encore acquérir des qualités *(guṇa)* ; mais, quand ils ont trouvé le bonheur, l'attachement au bonheur *(sukhasaṅga)* domine et ils n'acquièrent plus de qualités. C'est pourquoi, aussitôt après ce bonheur, ils donnent en pensée leur approbation à la sagesse. Ceux qui approuvent la sagesse observent les défenses, se maîtrisent eux-mêmes et ne nuisent pas aux êtres.

Question. — Observer les défenses c'est « se maîtriser soi-même et ne pas nuire aux êtres » ; pourquoi ajouter cette mention inutile ?

Réponse. — La pureté du corps et de la voix *(kāyavākkauśalya)* constitue « l'observation des défenses » ; attacher sa pensée au

[1] Voir ci-dessus, p. 72, n. 1.

bien, c'est « se maîtriser soi-même » et aussi « ne pas nuire aux êtres ». Toutes ces qualités *(guṇa)* sont comprises *(saṃgṛhīta)* dans la section de la moralité *(śīlaskandha)*, dans la section de la concentration *(samādhiskandha)* et dans la section de la sagesse *(prajñāskandha)* [1]. Observer les défenses constitue le *śīlaskandha* ; se maîtriser soi-même constitue le *samādhiskandha* ; ne pas nuire aux êtres — bienveillance *(maitrī)* au cours de l'extase *(dhyāna)* et autres qualités *(guṇa)*. — constitue le *prajñāskandha*.

Question. — Personne ne se targue de haïr les défenses. Pourquoi le sūtra dit-il que les êtres [dont il fait l'éloge ici] approuvent l'observation des défenses ?

Réponse. — Il y a des brâhmanes, attachés aux choses de ce monde *(lokadharmāsakta)*, qui disent : « Quitter la maison, pratiquer les défenses, c'est le fait d'un homme hors-caste. Consacrer ses forces à acquérir des richesses *(dhana)* et à accumuler des qualités *(guṇa)*, voilà qui est bien. Comment un religieux *(pravrajita)*, qui mendie sa nourriture et ne fait aucun effort personnel, pourrait-il acquérir des qualités ? » C'est ainsi qu'ils blâment ceux qui observent les défenses.

Il y a aussi des hommes, attachés à des institutions politiques, qui blâment les partisans de la maîtrise de soi *(dama)*. Ils disent : « Les hommes doivent gouverner le monde par la loi. Récompenser le bien et punir le mal est un principe inviolable. Il y a grand profit à ne jamais négliger le respect dû aux parents, à établir des lois et à secourir son prochain. Comment peut-on se borner à s'améliorer, à se maîtriser soi-même sans rien faire ni pour mettre de l'ordre dans le monde en désordre, ni pour sauver les hommes dans le besoin ? » C'est ainsi qu'ils blâment les partisans de la maîtrise de soi.

Enfin il y a des hommes qui blâment les partisans de la non-violence envers les êtres *(prāṇibhūteṣv avihiṃsā)*, en disant : « Ils ne punissent pas les méchants, n'arrêtent pas les voleurs, ne corrigent pas les vauriens ; ils sont sans rigueur pour les cou- **121 b**
pables ; ils sont incapables de repousser une offense ou d'écarter une difficulté. A quoi sert de garder un silence sans profit ? » C'est ainsi qu'ils blâment les partisans de la non-violence envers les êtres. Ils disent encore :

[1] Ces trois Skandha : *śīla, samādhi* et *prajñā*, sont les trois éléments constitutifs du Chemin. Voir p. ex. Aṅguttara, I, p. 291.

Pourquoi un homme sans énergie
Vient-il au monde ?
Il ne sort pas de ses propres difficultés,
Pareil à une statue de bois fixée en terre.

C'est par de mauvaises paroles de ce genre qu'ils blâment la non-violence à l'endroit des êtres.

Mais les dieux et les hommes [dont il est question dans le sūtra] approuvent tous la sagesse, l'observation des défenses, la maîtrise de soi et la non-violence à l'endroit des êtres. Pratiquant ces bons Dharma, [ils jouissent] de la paix du corps et de l'esprit *(kāyacittayogakṣema)* et des assurances *(vaiśāradya)* ; ils sont sans trouble et sans colère ; ils ont bon renom et bonne réputation ; ils sont aimés des hommes ; ils se dirigent vers l'entrée du Nirvāṇa. Quand leur vie touche à sa fin et qu'ils considèrent leurs mérites, ils n'éprouvent ni chagrin ni remords. S'ils n'obtiennent pas le Nirvāṇa, ils renaissent dans les univers de Buddha *(buddhalokadhātu)* ou dans les paradis *(svarga)*. C'est pourquoi le sūtra dit qu'ils approuvent la sagesse, l'observation des défenses, la maîtrise de soi et la non-violence à l'endroit des êtres.

ACTE VI.

Sūtra : Alors le Bhagavat, assis sur le siège du lion, dominait le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu par son éclat, sa couleur, sa beauté et sa splendeur, et étendait [sa domination] jusqu'aux univers des dix régions aussi nombreux que les sables du Gange, de la même manière que le Sumeru, roi des montagnes, domine toutes les montagnes par son éclat, sa couleur, sa beauté et sa splendeur *(Atha khalu Bhagavāṃs tasminn eva siṃhāsane niṣaṇṇaḥ imaṃ trisāhasramahāsāhasraṃ lokadhātum abhibhūya tiṣṭhati ... ābhayā varṇena śriyā tejasā ca, yāvad daśadikṣu gaṅgānadīvālukopamān lokadhātūn abhibhūya tiṣṭhati. tadyathāpi nāma Sumeruḥ parvatarājaḥ sarvaparvatān abhibhūya tiṣṭhati ... ābhayā varṇena śriyā tejasā ca)*.

Śāstra : Question. — Par quelle force *(bala)* domine-t-il ainsi tous les êtres de son éclat, de sa beauté et de sa splendeur ? Les rois Cakravartin, les Deva et les Ārya possèdent aussi force, éclat et beauté ; pourquoi ne parle-t-on ici que de la supériorité du Buddha ?

Réponse. — Bien que ces Ārya possèdent éclat et beauté, ils sont limités et bornés, pareils à ces étoiles *(nakṣatra)* qui s'effacent et disparaissent au lever du soleil *(sūryodaya)*. Le Buddha, depuis d'innombrables Asaṃkhyeyakalpa, a accumulé de grandes qualités **121 c**
(guṇa) et tous les équipements *(saṃbhāra)* ; et parce que ses mérites *(hetupratyaya)* sont grands, sa récompense *(vipākaphala)*, elle aussi, est grande. Ce n'est pas le cas chez les autres hommes.

De plus, le Buddha, d'âge en âge, a pratiqué l'ascèse *(duṣkaracaryā)* sans mesure ni limite ; sans cesse il sacrifiait pour les êtres sa tête, ses yeux, sa moelle et à *fortiori*, son royaume, ses richesses, sa femme et ses enfants. Ayant cultivé, d'âge en âge, tous les genres de moralité *(śīla)*, de patience *(kṣānti)*, d'énergie *(vīrya)* et d'extase *(dhyāna)*, et acquis une sagesse *(prajñā)* incomparable *(anupama)*, pure *(viśuddha)*, inaltérable *(avikāra)* et inépuisable *(akṣaya)*, son équipement *(saṃbhāra)* était complet. Par la force de la rétribution, il a obtenu [en récompense] une supériorité et une puissance incalculable. C'est pourquoi j'ai dit que, lorsque les mérites sont grands, la récompense elle aussi est grande.

Question. — Si la force miraculeuse *(ṛddhibala)* du Buddha est immense *(apramāṇa)*, si sa beauté et sa grandeur sont ineffables *(avācya)*, comment peut-il être soumis à la rétribution des neuf péchés *(navāpattivipāka)* [1] ?

[1] Voici d'abord une série de références sur ces neuf tourments du Buddha dont la plupart furent des maladies :

1° *Calomnie de Sundarī*. — Sundarī, à l'instigation des hérétiques, se dirige le soir vers le Jetavana en annonçant à ceux qui l'interrogent qu'elle va passer la nuit dans la cellule du Buddha. En réalité elle va loger dans le monastère des Parivrājaka, mais le lendemain elle fait semblant de revenir du Jetavana. Après quelques jours, les hérétiques la font tuer par des hommes de main et cachent son corps sous un tas de décombres, près du Jetavana ; puis ils annoncent sa disparition au roi Prasenajit. Des recherches sont entreprises et le cadavre de Sundarī est découvert près de la cellule *Gandhakuṭi* du Buddha. Les hérétiques le placent alors sur une litière et parcourent la ville de Śrāvastī en criant : « Voyez l'œuvre des moines du Śākya ». Les bhikṣu sont insultés partout, mais le Buddha leur annonce que l'effervescence populaire cessera au bout de sept jours. Les meurtriers sont découverts par le roi et reconnaissent avoir été soudoyés par les hérétiques. Ceux-ci sont forcés de rétracter leur accusation contre le Buddha et ses moines.

Sources pâlies : Udāna, p. 43-45 (tr. Seidenstücker, p. 66-69) ; Apadāna, p. 229, v. 6 ; Jātaka, II, p. 415-417 ; Dhammapadaṭṭha, III, p. 474-478 (tr. Burlingame, *Legends*, III, p. 189-191) ; Udāna Comm., p. 256 ; Suttanipāta Comm., II, p. 528.

Sources chinoises : Hing k'i hing king, T 197 (n° 1), k. 1, p. 164 b-165 c ; Yi tsou king, T 198 (n° 3), k. 1, p. 176 b-177 c ; Ta pao tsi king, T 310, k. 28, p. 154 c 18 ; P'ou sa chou t'ai king, T 384, k. 7, p. 1056 b (où Sundarī est appelée Sundaranandī) ;

1º La brahmacāriṇī *Souen t'o li* (Sundarī) calomnie *(abhyākhyati)* le Buddha, et cinq cents Arhat essuient la calomnie.

Po king tch'ao, T 790, p. 729 b 1 ; Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 18, p. 95 a 5 (où Sundarī est appelée *Mei yong*) ; Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 6, p. 899 c (tr. BEAL, II, p. 7-8 ; tr. WATTERS, I, p. 389).

2º *Calomnie de Ciñcā.* — Voir ci-dessus, p. 123, n. 1.

3º *Pierre lancée par Devadatta.* — Sources pâlies : Vinaya, II, p. 193 (tr. RH. D.-OLDENBERG, III, p. 245) : *atha kho Devadatto Gijjhakūṭaṃ pabbataṃ abhirūhitvā mahantaṃ silaṃ pavijjhi imāya samaṇaṃ Gotamaṃ jīvitā voropessāmīti. dve pabbatakūṭā samāgantvā taṃ silaṃ sampaṭicchiṃsu, tatopapatikā uppatitvā bhagavato pāde ruhiraṃ uppādesi.* — Apadāna, I, p. 300, v. 16. — Milinda, p. 136 (tr. RHYS DAVIDS, I, p. 193).

Sources chinoises : Hing k'i hing king, T 197 (nº 7), k. 2, p. 170 b-c ; P'ou sa chou t'ai king, T 384, k. 7, p. 1055 c ; Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 18, p. 94 a 13 ; Fa hien, tr. LEGGE, p. 83 ; Hiuan tsang dans WATTERS, *Travels*, II, p. 152 ; Yi tsing dans CHAVANNES, *Religieux éminents*, p. 155.

4º *Blessure d'épine khadira.* — Daśabala Kāśyapa dut soigner le Buddha blessé au pied par une épine d'acacia. Source sanskrite : Ṣaḍdarśanasamuccaya, éd. SUALI, p. 26 : *Sugataḥ kadācid bhikṣām aṭāṭyamānaḥ kaṇṭakena careṇa viddhaḥ prāha* :

ita ekanavate kalpe śaktyā me puruṣo hataḥ |
tatkarmaṇo vipākene pāde viddho 'smi bhikṣavaḥ ||

Source pâlie : Apadāna, I, p. 300, v. 22.

Sources chinoises : Hing k'i hing king, T 197 (nº 6), k. 1, p. 168 a-170 b ; Tsa pao tsang king, T 203 (nº 80), k. 7, p. 481 a-b (tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 78) ; Ta pao tsi king, T 310, k. 28, p. 154 c 14 ; P'ou sa chou t'ai king, T 384, k. 7, p. 1056 b ; Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 18, p. 94 b 14.

5º *Mal de tête.* — Le Buddha souffrit de la tête à l'occasion du massacre des Śākya par Virūḍhaka, en pâli Viḍūḍabha. Les sources pâlies, confirmées pour l'essentiel par les sources sanskrites et chinoises, racontent que Pasenadi, roi du Kosala, avait eu un fils, Viḍūḍabha, d'une jeune esclave nommée Vāsabhakhattiyā, fille naturelle de Mahānāman, successeur de Suddhodana à Kapilavastu. C'est par fraude que Vāsabhakhattiyā avait été fiancée par les Śākya. Lorsque le subterfuge fut découvert dans la suite, et que Viḍūḍabha eut été traité de « fils d'esclave » par les Śākya, il résolut de se venger. Avec l'aide de son général Dīgha Kārāyana, il détrôna son père Pasenadi, qui s'enfuit de Śrāvastī pour se réfugier chez son ancien ennemi Ajātasattu. Viḍūḍabha marcha contre Kapilavastu et, malgré l'intervention du Buddha qui parvint trois fois de suite à arrêter les opérations, il finit par s'emparer de la ville et massacra tout le clan des Śākya. Mais il périt lui-même misérablement dans la suite. Dans les sources sanskrites, Viḍūḍabha, sa mère Vāsabhakhattīya et son ministre Dīgha Kārāyana, apparaissent respectivement sous le nom de Virūḍhaka, Mālikā (ou Mallikā) et Dīrgha Cārāyaṇa.

On trouvera le récit du massacre des Śākya : en pâli, dans Jātaka, IV, p. 144-153, et dans Dhammapadaṭṭha, I, p. 337-361 (tr. BURLINGAME, *Legends*, II, p. 30-40 ; — en sanskrit, dans l'Avadānakalpalatā : ch. XI, *Virūḍhakāvadāna* (t. I, p. 352-393) ; — en chinois, dans Tseng yi a han, T 125, k. 26, p. 690 a-693 c ; Lieou tou tsi king, T 152 (nº 54), k. 5, p. 30 b-32 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 202-212) ; Fa kiu p'i yu king, T 211, k. 1, p. 583 b ; Tch'ou yao king, T 212, k. 3, p. 624 b-625 a ;

2° La brāhmaṇī *Tchan tchö* (Ciñcā) s'attache [au ventre] un bol de bois *(dārumaṇḍalika)*, contrefait la femme enceinte et calomnie le Buddha.

Lieou li wang king, T 513, tome XIV, p. 783 b-785 b ; Wou fen liu, T 1421, k. 21, p. 141 ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 8-9, p. 239 b-242 a ; Fa hien, tr. LEGGE, p. 67 ; Hiuan tsang, *Si yu ki*, T 2087, k. 6, p. 900 b et p. 901 b-c (tr. WATTERS, *Travels*, I, p. 395-396 ; II, p. 8-9) ; — en tibétain dans ROCKHILL, *Life*, p. 112-122.

Le mal de tête dont souffrit le Buddha en cette occasion est signalé dans Apadāna, I, p. 300, v. 24 ; Udāna Comm., p. 264 ; Lieou tou tsi king, T 152, k. 5, p. 31 b 3-4 ; Hing k'i hing king, T 197 (n° 3), k. 1, p. 166 c-167 a ; P'ou sa chou t'ai king, T 384, k. 7, p. 1056 b ; Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 18, p. 96 c 9.

6° *Manducation du « blé de cheval »*. — Voir ci-dessus, p. 124, n. 1.

7° *Douleur au dos*. — Le brâhmane Devahita dut soigner le Buddha d'une douleur au dos causée par une perturbation de l'élément vent. Il le fit frictionner par Upavāsa avec de l'eau chaude.

Sources : Saṃyutta, I, p. 174-175 (tr. GEIGER, I, p. 273-274) ; Tsa a han, T 99 (n° 1181), k. 44, p. 319 b ; T 100 (n° 95), k. 5, p. 407 b ; Hing k'i hing king, T 197 (n° 5), k. 1, p. 167 c-168 a ; Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 18, p. 96 c 23 (tr. CHAVANNES, *Contes*, II, p. 423-424) ; Ta tche tou louen, T 1509, k. 26, p. 249 c ; Dīgha, III, p. 209 ; Majjhima, I, p. 354 ; Saṃyutta, IV, p. 184.

8° *Six années d'austérités*. — Période bien connue de la vie de Śākyamuni ; voir la bonne étude de sources de J. DUTOIT, *Die Duṣkaracaryā des Bodhisattva*, Strassburg, 1905.

9° *Retour le bol vide*. — Voir ci-dessus, p. 457, n. 3.

Le Mppś reviendra plus loin (au k. 27, p. 261 a) sur les tourments endurés par le Buddha.

On voit d'après ce bref relevé des sources que les textes les plus authentiques attribuent au Buddha une série de tourments et de maladies. Comment un être aussi parfait est-il sujet à la souffrance ? C'est ce que la scolastique a tenté d'expliquer.

a. La première explication, et la plus conforme à la théorie de la rétribution des actes, est que le Buddha expie, par ces tourments et ces maladies, les fautes de ses existences antérieures. C'est l'explication que donnent divers textes :

Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1448, k. 18, p. 94-96, raconte une série de dix méfaits dont le Buddha s'est rendu coupable dans ses vies antérieures et qui lui ont valu, lors de sa dernière existence, les dix inconvénients suivants : 1. Pierre lancée par Devadatta (p. 94 a), 2. Blessure d'épine (p. 94 b), 3. Retour le bol vide (p. 94 c), 4. Calomnie de Sundarī (p. 95 a), 5. Calomnie de Ciñcā (p. 95 b), 6. Manducation du « blé de cheval » (p. 96 a), 7. Six années d'austérités (p. 96 b), 8. Maladies (p. 96 b), 9. Mal de tête (p. 96 c), 10. Douleur au dos (p. 96 c).

Liste identique de méfaits dans l'Apadāna pâli ; I, p. 299-301, section n° 387 intitulée *Pubbakammapiloti*. Ils ont valu au Buddha les punitions suivantes : 1. Calomnie de Sundarī (v. 6), 2. Calomnie de Ciñcā (v. 9), 3. Pierre lancée par Devadatta (v. 16), 4. Assassins à gages envoyés par Devadatta pour tuer le Buddha (v. 18 ; cf. Vinaya, II, p. 191-193), 5. L'éléphant Nālāgiri lancé contre le Buddha par Devadatta (v. 20 ; épisode bien connu et souvent relaté, p. ex. dans Vinaya, II, p. 194-196 ; Jātaka, V, p. 333-337 ; Avadānaśataka, I, p. 177-181) ; 6. Blessure d'épine (v. 22) ; 7. Mal de tête (v. 24) ; 8. Manducation d'orge (v. 26) ; 9. Douleur au dos (v. 27) ; 10. Dysenterie (v. 28) ; 11. Six années d'austérités (v. 30).

K'ang Mong siang, un religieux d'origine sogdienne arrivé en Chine, à Lo yang,

3° *T'i p'o ta* (Devadatta) pousse un rocher *(śilā)* pour écraser le Buddha et blesse ce dernier au gros orteil *(pādāṅguṣṭha)*.

4° Marchant dans un bois, le Buddha se blesse au pied.

en 194 après J.-C., traduisit en chinois un sūtra intitulé Hing k'i hing king (T 197) qui, d'après certains catalogues, serait un texte du Saṃyuktapiṭaka. Cet ouvrage contient dix récits relatant les actes antérieurs que le Buddha dut expier au cours de sa dernière existence par dix tourments : 1. Calomnie de Sundarī (T 197, p. 164) ; 2. Calomnie de *Chö mi po* (p. 166) ; 3. Mal de tête (p. 166) ; 4. Douleurs rhumatismales (p. 167) ; 5. Douleur au dos (p. 167) ; 6. Blessure d'épine (p. 168) ; 7. Pierre lancée par Devadatta (p. 170) ; 8. Calomnie de Ciñcā (p. 170) ; 9. Manducation du blé de cheval (p. 172) ; 10. Six années d'austérités (p. 172).

C'est assurément à ces ouvrages ou à d'autres semblables que l'objectant mis ici en scène par le Mppś, a emprunté sa liste des « Neuf péchés » du Buddha.

Tous ces textes supposent admis que le Buddha, malgré sa perfection, reste soumis à la rétribution de ses actes passés ou, pour s'exprimer comme le Divyāvadāna, p. 416, que « les Victorieux eux-mêmes ne sont pas délivrés de leurs actes » *(karmabhis te 'pi Jinā na muktāḥ)*.

b. Mais une application aussi radicale de la loi du Karman n'a pas tardé à paraître choquante dans le cas du Buddha. Deux compromis ont été trouvés :

Le premier consiste à dire que, quelles que soient ses aventures, le Buddha n'éprouve que des sensations agréables. Cf. le Devadahasutta (Majjhima, II, p. 227; Tchong a han, T 25 (n° 19), k. 4, p. 444 c 16-17) : « Si les êtres éprouvent du plaisir ou de la douleur à cause de leurs actes passés, alors ô moines, le Tathāgata a accompli jadis de bons actes puisqu'il éprouve pour le moment des sensations pures et agréables » *(sace, bhikkhave, sattā pubbekatahetu sukhadukkhaṃ paṭisaṃvedenti, addhā, bhikkhave, Tathāgato pubbesukatakammakārī, yaṃ etarahi evarūpā anāsavā sukhā vedanā vedeti)*.

Par un autre compromis, on fait remarquer qu'à côté des tourments et des maladies résultant des actes passés, il y en a d'autres qui sont simplement dus aux conditions physiques présentes. C'est ce que le Buddha explique lui-même à Sīvaka dans Saṃyutta, IV, p. 230-231 (cf. Tsa a han, T 99, n° 977, k. 35, p. 252 c-253 a ; T 100, n° 211, k. 11, p. 452 b-c). Ce sūtra, sans le dire expressément, semble laisser entendre que le Buddha n'est sujet qu'aux maladies résultant des conditions physiques (cf. P. Demiéville, dans Hôbôgirin, *Byô*, p. 234). C'est bien la thèse du Milinda, p. 134-136, qui ne rappelle les maladies du Buddha — blessure au pied, dysenterie (Dīgha, II, p. 128), trouble corporel (Vinaya, I, p. 278-280), maladie du vent (Saṃyutta, I, p. 174) — que pour affirmer aussitôt qu'aucune des sensations éprouvées par le Bhagavat ne provient de l'acte *(na-tthi Bhagavato kammavipākajā vedanā)*.

c. Pour le Grand Véhicule, dont le Mppś exprime ici les idées, les maladies du Buddha sont des maladies simulées. Le Buddha, supérieur au monde *(lokattara)*, se conforme au monde *(lokānuvartana)* et simule des maladies pour consoler l'humanité souffrante et assurer sa conversion par cet artifice salvifique (*upāya*). Un texte du Ratnakūṭa, T 310, k. 28, p. 154 c, est particulièrement clair : « Comment les Bodhisattva Mahāsattva comprennent-ils la doctrine intentionnelle *(saṃdhāyabhāṣita)* du Tathāgata ? Les Bodhisattva Mahāsattva sont habiles à connaître exactement le sens profond et secret, caché dans les Sūtra. O fils de famille, quand je prédis aux Śrāvaka l'obtention de la suprême et parfaite illumination, cela n'est pas exact ; quand je dis à Ānanda que je souffre du dos, cela n'est pas exact ; quand je dis aux bhikṣu : « Je suis vieux, vous devez me procurer un assistant *(upasthāya-*

5° Quand le roi *P'i leou li* (Virūḍhaka), avec son armée, massacre les Śākya, le Buddha a mal à la tête *(śīrṣaduḥkha)*.

6° Ayant accepté l'invitation du brâhmane *A k'i ta to* (Agnidatta), le Buddha doit manger du blé de cheval *(yava)*.

7° A cause d'un courant d'air froid, le Buddha a mal au dos *(pṛṣṭhaduḥkha)*.

8° Durant six années, il pratique les austérités *(duṣkaracaryā)*.

9° Entré dans un village de brâhmanes *(brāhmaṇagrāma)*, il mendie sa nourriture, ne reçoit rien et s'en retourne le bol vide *(dhautapātreṇa)*.

De plus, quand en hiver *(hemanta)*, durant les huit nuits qui précèdent et qui suivent [la pleine lune] [1], un vent froid *(śītavāyu)* cassait les bambous *(veṇu)*, le Buddha prit trois vêtements *(tricīvara)* pour résister au froid [2]. Durant les chaleurs accablantes,

ka) », cela n'est pas exact. O fils de famille, il n'est pas exact que le Tathāgata, en divers endroits, ait triomphé des Tīrthika et de leurs systèmes les uns après les autres ; il n'est pas exact qu'une épine d'acacia *(khadirakaṇṭaka)* ait blessé le Tathāgata au pied. Quand le Tathāgata dit encore : « Devadatta était mon ennemi héréditaire ; sans cesse il me poursuivait et cherchait à me flatter », cela n'est pas exact. Il n'est pas exact que le Tathāgata, entrant à Śrāvastī, ait fait sa tournée d'aumône dans *Chö li ye (Śālā)*, le village des brâhmanes, et soit rentré le bol vide. Il n'est pas exact non plus que Ciñcāmāṇavikā et Sundarī, s'attachant sur le ventre une assiette en bois [pour contrefaire la grossesse] aient calomnié le Tathāgata. Il n'est pas exact que le Tathāgata, résidant autrefois dans le pays de Verañjā, où il avait accepté l'invitation du brâhmane Verañja, ait passé le trimestre du *varṣa* en ne mangeant que de l'orge *(yava)* ». — Ibidem, k. 108, p. 604 b (tr. dans Hôbôgirin, *Byô*, p. 235) : « De même qu'un droguiste, capable de guérir toutes les maladies mais qui lui-même en est exempt, prend une drogue amère pour engager, par son exemple, les malades à la prendre, ainsi le Tathāgata, quoiqu'il ait détruit en lui-même toutes les maladies des passions et possède la maîtrise souveraine de tous les Dharma, commet tel ou tel acte mauvais pour obtenir telle ou telle rétribution, et actualise tel ou tel facteur, afin que les êtres écartent tout l'obstacle des actes et cultivent les pratiques de pureté. » — Les mêmes idées sont encore exprimées dans le Vimalakīrtinirdeśasūtra, T 475, dont le Mppś donnera ici un long extrait.

[1] Les caractères *Ts'ien heou pa ye* « les huit nuits qui précèdent et qui suivent » traduisent sans doute l'expression pâlie *rattīsu antar'aṭṭhakāsu* qu'on trouve p. ex. dans Vinaya, I, p. 31, 288 ; Majjhima, I, p. 79 ; Aṅguttara, I, p. 136, et qui signifie « durant les nuits qui s'étendent entre les huit *(aṣṭakā)* » c'est-à-dire entre le 8e jour avant et le 8e jour après la pleine lune. (Cf. RHYS DAVIDS-STEDE, s. v. *aṭṭhaka*).

[2] Allusion à un épisode relaté dans les Vinaya. Selon son habitude, le Mppś suit la recension du Vinaya des Sarvāstivādin, Che song liu, T 1435, k. 27, p. 195 a : Le Buddha, sachant que les Bhikṣu gardaient beaucoup de vêtements et que ces nombreux vêtements gênaient leur marche, voulut fixer une limite *(maryādā)*. Il dit à Ānanda : « *Je voudrais faire un tour dans le pays de Vaiśālī* ». Ānanda obéit et suivit le Buddha. On était justement en hiver, durant les nuits [qui précèdent et qui suivent] les Aṣṭakā ; un vent froid cassait les bambous. Alors le Buddha revêtit

Ānanda, se tenant derrière lui, éventait *(vījati)* le Buddha [1]. Le Buddha subit donc tous les petits ennuis de ce monde. Si le Buddha a une force miraculeuse *(ṛddhibala)* immense, s'il domine ainsi par son éclat *(ābhā)*, sa couleur *(varṇa)*, sa beauté *(śrī)* et sa splendeur *(tejas-)* le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et les

un vêtement taillé *(cīvara)*. Durant la première veille *(yāma)*, le Buddha fit route dans le désert. Quand la seconde veille arriva, le Buddha eut froid et dit à Ānanda : « Passe-moi un second vêtement ». Ānanda prit un vêtement et le donna au Buddha qui le prit et s'en revêtit. Durant la seconde veille, il continua sa route dans le désert. Quand la troisième veille fut venue, le Buddha eut froid et dit à Ānanda : « Passe-moi un troisième vêtement ». Ānanda lui donna un troisième vêtement ; le Buddha le prit, s'en revêtit et continua sa route dans le désert. Il fit alors cette réflexion : « Les Bhikṣu devraient avoir des vêtements en suffisance ». Quand la nuit fut passée, le Buddha réunit le Saṃgha pour cette affaire. Quand le Saṃgha fut réuni, il dit aux Bhikṣu : « A partir d'aujourd'hui je vous permets d'user de trois vêtements *(tricīvara)*, ni plus ni moins. En avoir moins sera une faute *duṣkṛta* ; en avoir davantage sera une faute *niḥsargika pātayantika* ».

La concordance des détails (vent froid cassant les bambons, etc.) révèle l'étroite dépendance entre le Mppś et le Vinaya des Sarvāstivādin.

Les autres Vinaya rapportent l'épisode à peu près de la même manière :

Dans le Vinaya des Mahīśāsaka (Wou fen liu, T 1421, k. 20, p. 136 a), le Buddha fait route entre Vaiśālī et le Cāpāla cetiya ; dans le Vinaya des Dharmagupta (Sseu fen liu, T 1428, k. 40, p. 856 c-857 a), il passe la nuit en plein air dans une retraite dont le nom n'est pas donné. Le Vinaya pâli, I, p. 288 (tr. Rh. D.-Oldenberg, II, p. 210-212) raconte que le Buddha, s'étant rendu de Rājagṛha à Vaiśālī, passa la nuit dans le Gotamaka cetiya, assis en plein air. Saisi par le froid, il aurait endossé successivement quatre vêtements, et non pas trois comme dans les autres sources. Néanmoins il ne permet aux moines que le port des trois vêtements *(ticīvara)* : le grand manteau *(saṃghāṭi)*, le vêtement de dessus *(uttarāsaṅga)* et le vêtement de dessous *(antaravāsaka)*. Je donne ici des extraits de ce Vinaya :

Atha kho bhagavā anupubbena cārikaṃ caramāno yena Vesālī tad avasari. tatra sudaṃ bhagavā Vesāliyaṃ viharati Gotamake cetiye. tena kho pana samayena bhagavā sītāsu hemantikāsu rattīsu antaraṭṭhakāsu himapātasamaye rattiṃ ajjhokāse ekacīvaro nisīdi, na bhagavantaṃ sītaṃ ahosi. nikkhante paṭhame yāme sītaṃ bhagavantaṃ ahosi. dutiyaṃ bhagavā cīvaraṃ pārupi, na bhagavantaṃ sītaṃ ahosi. nikkhante majjhime yāme sītaṃ bhagavantaṃ ahosi. tatiyaṃ bhagavā cīvaraṃ pārupi, na bhagavantaṃ sītaṃ ahosi. nikkhante pacchime yāme uddhate aruṇe nandimukhiyā rattiyā sītaṃ bhagavantaṃ ahosi. catutthaṃ bhagavā cīvaraṃ pārupi, na bhagavantaṃ sītaṃ ahosi. Atha kho bhagavato etad ahosi... yaṃ nūnāhaṃ bhikkhūnaṃ cīvare sīmaṃ bandheyyaṃ mariyādaṃ ṭhapeyyaṃ ticīvaraṃ anujāneyyan ti. atha kho bhagavā etasmiṃ nidāne dhammikathaṃ katvā bhikkhū āmantesi... anujānāmi bhikkhave ticīvaraṃ diguṇaṃ saṃghāṭiṃ ekacciyaṃ uttarāsaṅgaṃ ekacciyaṃ antaravāsakan ti.

[1] Le Buddha se faisait souvent éventer par ses disciples ; la scène est toujours décrite dans les mêmes termes : p. ex. Avadānaśataka, II, p. 194 : *tena khalu samayenāyuṣmāñ Chāriputro bhagavataḥ pṛṣṭhataḥ shito 'bhūd vyajanaṃ gṛhītvā bhagavantaṃ vījayan.* Formule pâlie correspondante, p. ex., Majjhima, I, p. 501 : *tena kho pana samayena āyasmā Sāriputto bhagavato piṭṭhito ṭhito hoti bhagavantaṃ vījamāno.*

univers aussi nombreux que les sables du Gange contenus dans les régions *(diś-)* de l'Est, du Sud, de l'Ouest, et du Nord, dans les quatre régions intermédiaires *(vidiś-)* et dans les régions du zénith et du nadir, comment peut-il subir la rétribution de ses péchés *(āpattivipāka)* ?

Réponse. — 1. Le Buddha résidant parmi les hommes, issu de parents humains, prend une telle force qu'une seule de ses phalanges *(aṅgulisaṃdhi)* dépasse la force de mille prabhedakoṭi de nayuta d'éléphants blancs *(pāṇḍaragaja)* ; la puissance de ses Supersavoirs *(abhijñā)* est immense *(apramāṇa)*, incalculable *(asaṃkhyeya)* et inconcevable *(acintya)*. Le fils du roi Śuddhodana se dégoûte de la vieillesse *(jarā)*, de la maladie *(vyādhi)* et de la mort *(maraṇa)*, quitte la maison *(pravrajita)* et atteint l'état de Buddha. Peut-on dire qu'un tel homme subira la rétribution des péchés et sera tourmenté par le froid *(śīta)*, le chaud *(uṣṇa)*, etc. ? Si la force miraculeuse du Buddha est immense, s'il possède des qualités inconcevables *(acintyadharma)*, comment pourrait-il subir les tourments du froid, du chaud, etc. ?

2. En outre, le Buddha a deux corps *(kāya)* : un corps essentiel *(dharmatākāya)* et un corps né de père et de mère *(pitṛmātṛja-kāya)*. Le corps essentiel remplit l'espace des dix régions ; il est immense *(apramāṇa)*, infini *(ananta)*, beau *(abhirūpa)*, charmant *(prasādika)*, orné des marques et des sous-marques *(lakṣaṇānuvyañjanālaṃkṛta)*, aux rayons immenses *(apramāṇaraśmi)* et à la voix immense *(apramāṇasvara)* ; l'assemblée *(saṃgha)* qui écoute sa prédication, elle aussi, remplit l'espace (cette assemblée aussi est corps essentiel et n'est pas visible aux hommes du Saṃsāra). Il émet sans cesse divers corps *(kāya)* de divers noms *(nāman)*, de diverses naissances *(janmasthāna)*, de divers artifices salvifiques *(upāya)* pour sauver les êtres. Toujours il cherche à les sauver tous, sans jamais s'arrêter un instant. C'est par ce corps essentiel que le Buddha sauve les êtres des univers des dix régions. Subir la rétribution des péchés, c'est l'affaire du Buddha du corps de naissance *(janmakāyabuddha)*. Le Buddha du corps de naissance prêche la loi graduellement comme si c'était une loi humaine. Puisqu'il y a deux sortes de Buddha, il n'y a pas de mal à ce que le Buddha sente la rétribution des péchés.

(sāra). Il émet … line margin: **122 a**

3. En outre, quand le Buddha obtient l'état de Buddha, il supprime en lui tous les mauvais Dharma *(akuśaladharma)* et acquiert

tous les bons Dharma *(kuśaladharma)*. Comment désormais pourrait-il réellement subir la punition des mauvais Dharma ? C'est seulement par compassion *(anukampā)* pour les êtres des générations futures *(anāgatajanmasattva)* qu'il recourt à cet artifice *(upāya)* en feignant de subir la rétribution des péchés.

4. En outre *A ni lou teou* (Aniruddha) pour avoir donné de la nourriture à un Pratyekabuddha reçut une immense récompense [1] : tout aliment auquel il songeait, il le trouvait à volonté [2]. Comment alors le Buddha qui, de génération en génération, a tranché dans

[1] Dans une existence antérieure, Aniruddha était un pauvre homme nommé Annabhāra (dans les sources pâlies) ; un jour qu'il coupait de l'herbe pour son maître Sumana (sources pâlies), ou qu'il ramassait du bois mort pour gagner sa vie (sources chinoises), il vit un Pratyekabuddha qui s'en retournait le bol vide, et lui donna une bouillie grossière. Par la rétribution de cette aumône, il renaquit sept fois chez les dieux Trāyastriṃśa, sept fois il fut un roi Cakravartin, pour renaître enfin, lors de sa dernière existence, dans une riche famille des Śākya.

Sources pâlies : Theragāthā, v. 910-911 (tr. RH. D., *Brethren*, p. 329-330) ; Thegāthā Comm., II, p. 65 ; Dhammapadaṭṭha, IV, p. 120-121 (tr. BURLINGAME, *Legends*, III, p. 264-265).

Sources sanskrites : Karmavibhaṅga, p. 66-67 ; Kośavyākhyā, p. 424, l. 29.

Sources chinoises : Tchong a han, T 26 (n° 66), k. 13, p. 508 c-509 a (cf. P. DEMIÉVILLE dans BEFEO, XX, 1920, p. 161) ; Kou lai che che king, T 44, p. 829 b ; Tsa pao tsang king, T 203 (n° 50), k. 4, p. 470 c-471 a (tr. CHAVANNES, *Contes*, III, p. 51) ; Kośa, IV, p. 199 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 20, p. 99 b ; King liu yi siang, T 2121, k. 13, p. 68 a-b.

Ces divers textes ne s'accordent pas sur le nom du Pratyekabuddha : il est nommé *Tagaraśikhin* dans la Kośavyākhyā, *Upariṣṭha* dans le Karmavibhaṅga, *Upariṭṭha* dans les Theragāthā et le Dhammapadaṭṭha, *Wou houan* « Sans malheur » *(Ariṣṭa)* dans le Tchong a han, *Houo li* (30 et 5 ; 166) dans le Kou lai che che king, *P'i li tch'a* (64 et 5 ; 75 et 6 ; 30 et 3, rendant peut-être un sanskrit Prekṣa) dans le King liu yi siang. — Selon le Tsa pao tsang king, ce Pratyekabuddha était le frère aîné du futur Aniruddha.

[2] Voir à ce propos l'historiette rapportée par le Dhammapadaṭṭha, I, p. 134 (tr. BURLINGAME, *Legends*, I, p. 231) : Aniruddha était élevé dans un tel luxe qu'il n'avait jamais entendu la phrase « Il n'y a plus » *(n'atthi)*. Un jour qu'il jouait à la balle *(guḷa)* avec six jeunes Śākya, il perdit la partie et dut payer des gâteaux *(pūva)*. Il fit demander à sa mère de lui en envoyer. Comme il continuait à perdre, la provision maternelle fut épuisée et sa mère lui fit dire : « Il n'y a plus de gâteaux » *(pūvaṃ n'atthi)*. Aniruddha qui ne connaissait pas la phrase « Il n'y a plus », crut qu'il s'agissait d'une variété de gâteau et fit répondre à sa mère : « Envoie-moi quelques gâteaux *il n'y a plus* ». Pour se faire comprendre, sa mère lui adresse alors un bol d'or vide *(tuccha suvaṇṇapāti)*, mais les divinités gardiennes de la cité, voulant éviter toute déception à Aniruddha, le remplirent de gâteaux célestes. Dans la suite, chaque fois qu'Aniruddha demandait des gâteaux, sa mère lui envoyait un bol vide que les dieux remplissaient en chemin.

On trouvera un pâle reflet de cette charmante historiette dans le Tsa pao tsang king, T 203, k. 4, p. 471 a.

sa chair *(māṃsa)* et puisé dans sa moelle *(majjā)* [1] pour en faire cadeau aux êtres, pourrait-il ne rien obtenir quand il mendie sa nourriture, et rentrer le bol vide *(dhautapātreṇa)* ? C'est pourquoi nous savons que c'est un artifice salvifique du Buddha qui, pour sauver les êtres, [feint] de subir la rétribution des péchés.

Quel est cet artifice salvifique *(upāya)* ? A l'avenir, dans la quintuple assemblée, il y aura des bouddhistes *(Śākyaputra)* qui, n'ayant acquis que peu de mérite par leur manque de générosité *(dānapuṇyahīnatvāt)*, n'obtiendront rien non plus quand ils iront mendier leurs moyens d'existence *(ājīva)* ; les laïcs *(avadātavasana)* leur diront : « Quoi, vous ne pouvez pas obtenir de vêtements *(āvara)* et de nourriture *(āhāra)* ! vous ne pouvez pas guérir vos propres maladies *(vyādhi)* ! Comment pourriez-vous obtenir le Chemin *(mārga)* et faire du bien aux hommes ? » [Grâce à l'artifice du Buddha], la quintuple assemblée pourra répondre : « Nous n'avons pas de moyens d'existence, mais cela a peu d'importance : nous possédons les qualités méritoires inhérentes à la pratique du Chemin *(mārgacaryā)*. Nos souffrances actuelles sont la punition des péchés de nos existences passées, mais la récompense de nos vertus actuelles viendra plus tard. Notre grand maître le Buddha lui-même, étant entré dans un village de brâhmanes *(brāhmaṇa-grāma)* pour mendier sa nourriture, n'obtint rien non plus et s'en retourna le bol vide *(dhautapātreṇa)* ; lui aussi eut des maladies : lors du massacre des Śākya, il souffrit de la tête. A plus forte raison nous, gens inférieurs et de peu de mérites *(alpapuṇya)*, [sommes-nous exposés aux mêmes inconvénients] ». En entendant cette réponse, les laïcs n'auront plus de mauvais sentiments et accorderont aux Bhikṣu la quadruple offrande *(caturvidhā pūjā)* ; les Bhikṣu jouiront alors de la paix *(yogakṣema)* et, assis en extase *(dhyāna)*, trouveront le Chemin. C'est donc par un artifice salvifique *(upāya)*, et non pas en réalité, que [le Buddha] subit [la rétribution] des péchés.

Ainsi il est dit dans le *P'i mo lo k'i king* (Vimalakīrtinirdeśasūtra) [2]

[1] Voir ci-dessus, p. 143, n. 1.

[2] Vimalakīrtinirdeśa, tr. de Tche k'ien, T 474, k. 1, p. 523 b-c ; tr. de Kumārajīva, T 475, k. 1, p. 542 a ; tr. de Hiuan tsang, T 476, k. 2, p. 564 a-b. — Le Vimalakīrtinirdeśa est encore connu par une traduction tibétaine intitulée : *Dri ma med par grags pas bstan pa*, Mdo, XIV, 5 (cf. CSOMA-FEER, p. 256 ; OKC, nº 843, p. 323) et des fragments sogdiens (édités par H. REICHELT, *Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, I, Heidelberg, 1928, p. 1-13 ; annotés par F. WELLER, *Zum*

que le Buddha, résidant dans le pays de Vaiśālī, dit à Ānanda :

— Mon corps éprouve une poussée de vent chaud, j'aurais besoin de lait de vache. Prends mon bol *(pātra)* et va mendier du lait.

Ānanda prit le bol du Buddha et, de grand matin *(prātar)*, se rendit à Vaiśālī et se présenta au seuil d'un Vaiśya. Précisément Vimalakīrti se trouvait là et, voyant Ānanda se présenter avec un bol, il lui demanda :

— Pourquoi, dès le matin, te présentes-tu ici avec un bol ?

— Le Buddha, répondit Ānanda, est un peu malade ; il lui faudrait du lait de vache. C'est pourquoi je suis venu ici.

— Halte-là, Ānanda, s'écria Vimalakīrti. Ne calomnie pas le
122 b Tathāgata. Le Buddha en sa qualité de Bhagavat a dépassé tous les mauvais Dharma *(sarvākuśaladharmasamatikrānta)*. Quelle maladie pourrait-il avoir ? Prends garde que les hérétiques *(tīrthika)* n'entendent une parole aussi grossière ; ils mépriseraient le Buddha et diraient : Ce Buddha qui est incapable de guérir sa propre maladie, ne peut pas sauver les hommes.

Ānanda répondit :

— Ce n'est pas mon intention. Personnellement, j'ai reçu un ordre du Buddha et je dois lui procurer du lait.

— Malgré l'ordre du Buddha, reprit Vimalakīrti, c'est un artifice salvifique *(upāya)*. S'il utilise le monde des cinq corruptions *(pañcakaṣāya)*, c'est pour délivrer tous les êtres par cette fiction. Quand, dans les générations futures, des Bhikṣu malades iront demander aux laïcs *(avadātavasana)* des bouillons et des médicaments *(bhaiṣajya)* et que les laïcs leur diront : « Vous ne pouvez pas vous guérir vous-mêmes, comment pourriez-vous guérir les autres ? », les Bhikṣu pourront répliquer : « Si notre grand maître lui-même fut sujet aux maladies, comment donc ne serions-nous pas malades, nous dont le corps est pareil au sénevé *(sarṣapa)* ? Ainsi les laïcs offriront aux Bhikṣu des bouillons et des médicaments *(bhaiṣajya)*, et les Bhikṣu, jouissant de la paix *(yogakṣema)* et de la tranquillité, pratiqueront le Chemin. Si des Ṛṣi hérétiques, par des plantes médicinales *(oṣadhi)* et des formules *(mantra)*, peuvent guérir les maladies des autres hommes, comment donc

soghdischen Vimalakīrtinirdeśasūtra, Leipzig, 1937). Des versions romancées du ch. sur la maladie ont été retrouvées à Touen houang et, de nos jours encore, le sūtra a fait l'objet d'adaptations scéniques. Voir le sommaire de P. Demiéville dans Hôbôgirin, p. 234.

le Tathāgata qui est omniscient *(sarvajña)* serait-il incapable de guérir ses propres maladies ? Prends donc ce lait en silence dans ton bol et prends garde que les impies *(pāṣaṇḍa)* ne l'apprennent.

C'est pourquoi nous savons que les maladies du Buddha sont simulées par un artifice salvifique et ne sont pas de véritables maladies ; il en est de même pour les [prétendus] péchés qui en sont la cause. C'est pourquoi le sūtra dit que le Buddha domine tout par son éclat, sa couleur, sa beauté et sa splendeur.

ACTE VII.

Sūtra : Alors le Bhagavat fit voir son corps ordinaire *(prakṛtyātmabhāva)* à tous les êtres du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu. A ce moment les dieux Śuddhāvāsakāyika, Brahmakāyika, Paranirmitavaśavartin, Nirmāṇarati, Tuṣita, Yāma, Trāyastriṃśa, Cāturmahārājika [1] ainsi que les Manuṣya et les Amanuṣya du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, prenant des fleurs célestes *(divya puṣpa)*, des guirlandes célestes *(divya mālya)*, des onguents célestes *(divya vilepana)*, des poudres célestes *(divya cūrṇa)*, de célestes lotus bleus *(nīlotpala)*, lotus rouges *(kokanada)*, lotus blancs *(puṇḍarīka)*, lotus pourpres *(padma)*, et des feuilles de l'arbre céleste *(tamālapattra)* se rendirent auprès du Buddha *(Atha khalu bhagavān punar eva yādṛk trisāhasramahāsāhasralokadhātau sattvānām ātmabhāvaṃ prākṛtam upadarśayāmāsa. Atha khalu śuddhāvāsakāyikā devā brahmakāyikāś ca paranirmitavaśavartinaś ca nirmāṇaratayaś ca tuṣitāś ca yāmāś ca trāyastriṃśāś ca cāturmahārājakāyikāś ca ye ca trisāhasramahāsāhasralokadhātau manuṣyā*

[1] Ce sont les dieux du Kāma et du Rūpadhātu. Pour comprendre les explications qui vont suivre,il faut avoir présente à l'esprit la répartition des dieux dans ces deux mondes :

Le Kāmadhātu sert de résidence à six groupes de dieux : Cāturmahārājika, Trāyastriṃśa, Yāma, Tuṣita, Nirmāṇarati et Paranirmitavaśavartin.

Le Rūpadhātu, avec ses quatre *dhyāna*, sert de résidence à dix-sept groupes de dieux.

Premier *dhyāna* : Brahmakāyika, Brahmapurohita, Mahābrahmāṇas.

Deuxième *dhyāna* : Parīttābha, Apramāṇābha, Ābhāsvara.

Troisième *dhyāna* : Parīttaśubha, Apramāṇaśubha, Śubhakṛtsna.

Quatrième *dhyāna* : Anabhraka, Puṇyaprasava, Bṛhatphala et les cinq Śuddhāvāsika : Avṛha, Atapa, Sudṛśa, Sudarśana, Akaniṣṭha.

Voir l'étude comparée des sources dans Kirfel, *Kosmographie der Inder*, p. 191-192.

amanuṣyāś ca te divyāni puṣpamālyavilepanacūrṇāni divyāni nīlotpalakokanadapuṇḍarīkapadmāni divyāni ca tamālapattrāṇi gṛhītvā yena tathāgatas tenopasaṃkrāntāḥ).

Śāstra : Question. — Pourquoi le Buddha fait-il voir son corps ordinaire *(prakṛtyātmabhāva)* à tous les êtres du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ?

Réponse. — 1° Voulant prêcher la Mahāprajñāpāramitā, le Buddha est d'abord entré dans le Samādhirājasamādhi. Les roues marquées sur la plante de ses pieds rayonnèrent et [les autres parties de son corps], y compris l'*uṣṇīṣa*, brillèrent d'un vif éclat. De même qu'à la fin d'un Kalpa, au moment de la combustion, les montagnes, comme le Sumeru parvatarāja, s'enflamment et se consumment successivement, ainsi les rayons du Buddha remplissent le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et parviennent jusqu'aux univers des dix régions, aussi nombreux que les sables du Gange, qui en furent tous illuminés. Les êtres qui virent ces rayons parvinrent enfin à l'Anuttarasamyaksaṃbodhi. Ainsi donc,
2 c pour prêcher la Prajñāpāramitā, le Buddha manifeste d'abord sa force miraculeuse *(ṛddhibala)*. [Cf. Acte premier, p. 431].

2° Le Buddha rit par tous les pores de sa peau *(sarvaromakūpa)*. [Cf. Acte II, p. 453].

3° Le Buddha lance son éclat ordinaire *(prakṛtiprabhā)*, à savoir son auréole large d'une brasse *(vyāma)*. [Cf. Acte III, p. 453].

4° Il recouvre de sa langue *(jihvā)* le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et se met à rire. [Cf. Acte IV, p. 456].

5° Il entre dans le Siṃhavikrīḍitasamādhi, et le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu tremble de six manières. [Cf. Acte V, p. 472].

6° Le Buddha, assis sur le Siṃhāsana, manifeste sa lumière, sa splendeur, sa couleur et sa forme éminentes. Par cette force miraculeuse *(ṛddhibala)*, il émeut profondément les êtres, et ceux qui ont la foi parviennent tous à l'Anuttarasamyaksaṃbodhi. [Cf. Acte VI, p. 506].

7° Ici enfin [à l'Acte VII], pour ceux qui doutent, il montre son corps ordinaire *(prakṛtyātmabhāva)* et ces hésitants obtiennent alors la délivrance par la foi *(śraddhāvimukti)* en se disant chacun : « Ce que je vois maintenant, c'est le vrai corps du Buddha ». Par la force du Buddha, ces hommes du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, voyant le corps ordinaire du Buddha, s'approchent sans embarras ; et alors les êtres du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu,

remplis de joie *(ānanda)*, s'écrient : « Ceci est vraiment le corps du Buddha ». En effet le Buddha avait toujours ce corps-là, quand il est né, quand il est devenu Buddha et quand il fit tourner la roue de la loi. C'est pourquoi les êtres se disent que c'est vraiment là le corps du Buddha.

Question. — Qu'entend-on par dieux Śuddhāvāsika et dieux du Brahmaloka ?

Réponse. — Le quatrième *dhyāna* a huit étages *(bhūmi)* [1] : cinq étages sont la résidence *(sthāna)* des Anāgāmin et sont nommés demeures pures *(śuddhāvāsa)* [2] ; trois étages sont la résidence commune des profanes *(pṛthagjana)* et des saints *(ārya)*. Par delà ces huit étages, se trouvent les résidences des Bodhisattva des dix terres *(daśabhūmibodhisattva)* : elles sont aussi nommées demeures pures *(śuddhāvāsa)*. On appelle [les Śuddhāvāsika] Maheśvaradevarāja.

Les dieux du Brahmaloka ont trois lieux de naissance *(janmasthāna)* [3] : 1. le ciel des Brahmakāyika, lieu de naissance des petits Brahmā ; 2. le ciel des Brahmapurohita, lieu de naissance des nobles Brahmā ; 3. le ciel des Mahābrahmā, aussi nommé lieu de naissance d'extase intermédiaire *(dhyānāntara)* [4].

Question. — [Chez tous les Brahmā], le renoncement *(vairāgya)* est identique ; pourquoi ont-ils des séjours de qualité différente ?

Réponse. — Le premier *dhyāna* [où ils habitent] est de trois sortes : inférieur *(avara)*, moyen *(madhya)* et supérieur *(agra)*. S'ils cultivent le *dhyāna* inférieur, ils renaissent comme Brahmakāyika ; s'ils cultivent le *dhyāna* moyen, ils renaissent comme Brahmapurohita ; s'ils cultivent le *dhyāna* supérieur, ils renaissent comme Mahābrahmā. Il en va de même pour la culture de la bienveillance *(maitrībhāvanā)*. Ainsi le maître *Miao yen* (Sunetra) s'était dit : « J'ai prêché la loi aux hommes et tous renaîtront chez les Brahmakāyika ; je ne dois pas renaître au même endroit que mes disciples ; je vais donc cultiver une bienveillance supérieure *(uttarā maitrī)* » [5]. Parce qu'il avait cultivé une bienveil-

[1] Kośa, III, p. 2.

[2] Sur ces cinq classes d'Anāgāmin : *antarāparinirvāyin*, etc., voir Dīgha, III, p. 237 ; Kośa, III, p. 38 ; VI, p. 210, et surtout p. 223-225.

[3] Kośa, III, p. 2-3.

[4] Kośa, VIII, p. 180-183.

[5] La réflexion de Sunetra. — Aṅguttara, IV, p. 104 : *Na kho pan' etaṃ paṭirūpaṃ yo 'haṃ sāvakānaṃ samasamagatiyo assaṃ abhisamparāyaṃ, yan nūnāhaṃ*

lance supérieure, il renaquit chez les Mahābrahmā. De plus, c'est en vertu d'une pensée de suprême pureté *(paramaviśuddhicitta)* qu'on renaît chez les Mahābrahmā.

uttariṃ mettaṃ bhāveyyan 'ti. — Tchong a han, T 26, n° 8, k. 2, p. 429 c 9; Ibidem, k. 30, p. 619 c 10 ; P'i p'o cha, T 1545, k. 82, p. 425 a 20.

Sunetra est surtout connu par deux sūtra : le *Saptasūryodayasūtra* et le *Sunetrasūtra* :

1° L'histoire de Sunetra est racontée par le Buddha à la fin de certaines recensions du *Saptasūryodayasūtra* : *a.* Aṅguttara, IV, p. 103-106 ; *b.* Tchong a han, T 26 (n° 8), k. 2, p. 429 b-c-; *c.* Ta tche tou louen, T 1509, k. 31, p. 290 b-c ; *d.* Sa po to sou li yu nai ye king, T 30, p. 812 c ; *e.* Extrait d'un sūtra anonyme, probablement une recension d'un Saptasūryodayasūtra, dans la Vibhāṣā, T 1545, k.82, p. 424 c-425 a.

« Aux temps passés, il y eut un maître nommé Sunetra, faiseur de traversée *(tīrthakara)*, qui avait renoncé aux plaisirs *(kāmeṣu vītarāgaḥ)*. Il avait plusieurs centaines de disciples auxquels il enseignait la doctrine de la participation au monde de Brahmā *(brahmalokasahavyatā)*. Ceux qui avaient saisi parfaitement sa doctrine renaissaient après leur mort dans le monde de Brahmā *(brahmaloka)* ; les autres parvenaient du moins à renaître chez les dieux du Kāmadhātu ou dans des familles nobles. Sunetra, ne voulant pas renaître dans le même monde que ses disciples, médita durant sept ans la pensée de la bienveillance *(maitrīcitta)* ; grâce à cette pratique, il évita durant sept Périodes cosmiques le retour ici-bas et eut une longue série de renaissances parmi les dieux Ābhasvara, les dieux Mahābrahmāṇas, puis comme Śakra et enfin comme roi Cakravartin. Néanmoins il n'échappa pas à la naissance, à la vieillesse et à la maladie car il n'avait pas compris les quatre Dharma nobles qui sont la moralité *(śīla)*, la concentration *(samādhi)*, la sagesse *(prajñā)* et la délivrance *(vimukti)* ».

Notons en passant que Sunetra n'est pas mentionné dans le Saptasūryodayasūtra du Tseng yi a han, T 125, k. 34, p. 735 b-738 a, ni dans l'extrait que le Sikṣāsamuccaya, p. 247, donne de ce sūtra.

Tandis que l'Aṅguttara et le Tchong a han n'établissent aucun lien entre Sunetra et le Buddha, le Ta tche tou louen (k. 31, p. 290 c) et le Sa po to sou li yu nai ye king, p. 812 c 18, font dire au Buddha : « Ce tathāgata Sunetra de jadis n'était pas un buddha à part : c'était moi-même ». De même le Kośa, IX, p. 271, et la Kośavyākhyā, p. 710, citent un Saptasūryodayasūtra où le Buddha déclare : « Au temps passé, le maître Sunetra, c'était moi-même » *(Saptasūryodayasūtre 'yam eva bhagavān ṛṣiḥ Sunetro nāma babhūveti)*.

2° Le *Sunetrasūtra* que l'on trouve dans Aṅguttara, III, p. 371-372 ; ibidem, IV, p. 135-136 ; Tchong a han, T 26 (n° 130), k. 30, p. 619 b-c, donne une liste de six maîtres *(satthā)*, faiseurs de traversée *(titthakara)*, parfaitement renoncés *(vītarāga)*, ayant plusieurs centaines de disciples auxquels ils enseignent la doctrine de la participation au monde de Brahmā *(brahmalokasahavyatā)*. Les critiquer et les insulter serait un démérite grave *(bahuṃ apuññaṃ)*. Ces six maîtres sont Sunetta, Mugapakkha, Aranemi, Kuddālaka, Hatthipāla, Jotipāla.

Buddhaghosa ne commente pas ce passage, mais ces six maîtres sont probablement des naissances antérieures du Buddha.

En effet, Sunetra figure entre autres personnages dans des listes de jātaka du Buddha : Rāṣṭrapālaparipṛcchā, p. 23, l. 16 ; Laṅkāvatāra, p. 141 ; Karmavibhaṅga, p. 36-37, où Sunetra apparaît comme une incarnation de Sarvauṣadhivaidyarāja

Question. — Pourquoi, alors qu'il y a quatre *dhyāna*, ne parle-t-on ici que du premier [: séjour des dieux Brahmā] et du dernier [: séjour des Śuddhāvāsika] et ne dit-on rien du deuxième ni du troisième ?

Réponse. — 1, On parle du premier *dhyāna* parce que le renoncement *(vairāgya)*, qui en est la porte, est difficile [à pratiquer] ; on parle du quatrième parce que sa subtile beauté est difficile à obtenir *(durlabha)*. On ne dit rien des *dhyāna* intermédiaires parce qu'il est facile d'y entrer.

2. En outre, le Brahmaloka est le début du monde matériel *(rūpadhātu)*, tandis que le quatrième *dhyāna* en est le sommet ; c'est pourquoi on les mentionne spécialement *(pṛthak)*.

3. En outre, nombreux sont les hommes qui connaissent les dieux Brahmā, mais qui ignorent les autres dieux. C'est pourquoi on ne parle ici que des dieux Brahmā. On parle aussi des dieux Śuddhāvāsika qui, par compassion *(anukampā)* pour les êtres, **123**
invitent toujours les Buddha.

4. En outre, quand le Buddha prêche, les sons de la loi *(dharmasvara)* parviennent jusqu'aux dieux Brahmā. Quand le Buddha atteignit l'état de Buddha, ces dieux en ont transmis la nouvelle jusqu'aux Śuddhāvāsika [1]. C'est pourquoi on parle ici de la première et de la dernière [classe des dieux du Rūpadhātu] sans rien dire des dieux intermédiaires.

5. En outre, il fallait mentionner ici les dieux Brahmā, qui sont proches du Kāmadhātu [résidant juste au-dessus de lui] et les dieux Śuddhāvāsika, qui sont les chefs du Rūpadhātu. Ainsi, quand un portier *(dvārapāla)* sait qu'un hôte *(āgantuka)* est arrivé chez son maître, le maître le sait également ; les intermédiaires n'ayant pas d'importance, on n'en parle pas.

6. Enfin, le deuxième *dhyāna* est caractérisé par une grande

qui n'est autre que le Buddha : *Saptasūryopadeśe Sunetro nāma mānavo vijñeyaḥ. ahaṃ sa bhikṣavas tena kālena Sarvauṣadhivaidyarājo 'bhūt.*

Aśvaghoṣa mentionne Sunetra dans un vers du Saundarānanda, XI, 57, que M. Johnston considère comme interpolé :

maitrayā saptavārṣikyā brahmalokam ito gataḥ |
Sunetraḥ punarāvṛtto garbhavāsam upeyivān ||

Sunetra fut avec Asama le premier disciple *(aggasāvaka)* du Buddha Śobhita : cf. Nidānakathā, p. 35 ; Buddhavaṃsa, VII, v. 21.

[1] Voir Lalitavistara, p. 357 sq.

joie *(mahāprīti)* et le troisième par un grand plaisir *(mahāsukha)* [1]. Comme la joie et le plaisir impliquent la négligence *(pramāda)*, on n'en parle pas.

Question. — Qu'entend-on par Paranirmitavaśavartin ? [2].

Réponse. — Les dieux qui s'emparent des objets désirables créés par d'autres et en jouissent eux-mêmes sont nommés Paranirmitavaśavartin « Disposant de ce qui a été créé par autrui ».

Les Nirmāṇarati créent eux-mêmes les cinq objets des sens et en jouissent eux-mêmes. C'est pourquoi on les nomme Nirmāṇarati « Jouissant de ce qu'ils créent ».

Les Tuṣita sont les dieux satisfaits.

Les Yāma sont les dieux de la bonne part *(subhāga)*.

La seconde classe [des dieux du Rūpadhātu] est celle des Trāyastriṃśa ou dieux Trente-trois.

La première classe, à commencer par le bas, est celle des Cāturmahārājika ou Quatre Grands Rois.

Le mont Sumeru a une hauteur de 84.000 yojana ; à son sommet se trouve la ville des Trāyastriṃśa [3]. A côté du mont Sumeru se trouve une montagne nommée Yugandhara, haute de 42.000 yojana [4] ; elle a quatre pics et, sur chacun d'eux, une ville habitée par un groupe de Cāturmahārājika. Les terres *(bhūmi)* des autres dieux, Yāma, etc., faites des sept joyaux *(saptaratnamaya)*, sont situées dans l'espace *(ākāśa)* où un vent les soutient [5]. Et il en est ainsi jusqu'aux Demeures pures *(śuddhāvāsa)*.

Ces dieux voyant le corps du Buddha *(buddhakāya)*, sa pureté *(viśuddhi)* et ses grands rayons *(mahāraśmi)*, lui présentèrent des fleurs aquatiques et terrestres *(jalasthalajāni puṣpāni)*. Parmi toutes les fleurs terrestres, le jasmin *(mallikā)* est le plus beau ; parmi toutes les fleurs aquatiques, le lotus bleu *(nīlotpala)* est le plus beau. Que les fleurs poussent sur des arbres ou sur des joncs, il s'agit toujours de fleurs ayant différentes couleurs et différentes odeurs. Tenant chacun une fleur céleste *(divyapuṣpa)*, ils se rendirent auprès du Buddha. Ces fleurs ont une belle couleur, un riche parfum ; elles sont tendres *(mañju)* et flexibles ; c'est pourquoi on les utilise comme offrande.

[1] Ci-dessus, p. 435, n. 4.
[2] Sur ces définitions, comparer Dīgha, III, p. 218.
[3] Kośa, III, p. 161.
[4] Kośa, III, p. 141-143.
[5] Ce sont les *vimāna* « demeures aériennes » : Kośa, III, p. 164.

Qu'est-ce que la fleur céleste *(divyapuṣpa)* ? La fleur céleste est celle dont le parfum va contre le vent *(prativātaṃ vāti)* [1]. Les guirlandes célestes *(divyamālya)* restent suspendues au-dessus du Buddha ; les onguents célestes *(divyavilepana)* se répandent sur la terre du Buddha ; les poudres célestes *(divyacūrṇa)* se dispersent au-dessus du Buddha.

Les lotus célestes *(divyapadma)* sont bleus *(nīla)*, rouges *(lohita)*, roses *(rakta)* ou blancs *(avadāta)*. Pourquoi n'y en a-t-il pas de jaunes *(pīta)* ? Parce que le jaune est tributaire du feu *(tejo 'pekṣate)* et que le feu est étranger aux fleurs aquatiques. Ces précieux lotus célestes ont une tige *(daṇḍa)* en jade *(vaiḍūrya)*, une corolle *(vedikā)* en diamant *(vajra)*, des feuilles *(pattra)* en sable d'or de la rivière Jambū *(jāmbūnadasuvarṇa)*. Ils sont tendres et parfumés. Prenant en outre des feuilles de l'arbre céleste *(tamāla* ou Xanthochymus pictorius), ils se rendirent auprès du Buddha.

Question. — Les dieux *(deva)* peuvent se procurer des fleurs célestes *(divyapuṣpa)* en guise d'offrandes, mais comment les hommes *(manuṣya)* et les Amanuṣya en trouvent-ils ?

Réponse. — Le Buddha, grâce aux fondements de son pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)*, lance de grands rayons et la terre tremble de six manières ; les dieux font pleuvoir toutes sortes de fleurs merveilleuses qui remplissent le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu **123 b**
en guise d'offrandes au Buddha. Les Manuṣya et Amanuṣya peuvent recueillir ces fleurs et les offrir [à leur tour].

En outre, c'est une habitude dans l'Inde d'appeler céleste *(divya)* tout ce qui est beau. Même si les fleurs des Manuṣya et des Amanuṣya ne sont pas des fleurs venues du ciel, on les qualifie pourtant de « célestes » à cause de leur beauté. Donc il n'y a pas de faute à dire que les Manuṣya et Amanuṣya tiennent des fleurs célestes.

* * *

Sūtra : [Toutes ces offrandes], depuis les fleurs célestes *(divyapuṣpa)* jusqu'aux feuilles de l'arbre céleste *(tamālapattra)*, ils les dispersèrent *(avakiranti sma)* sur le Buddha.

[1] Chez les dieux Trāyastriṃśa l'odeur des fleurs du Magnolia *(kovidāra)* nommé Pārijātaka se propage à cent yojana avec le vent, à cinquante contre le vent. Au contraire, dans le monde des hommes, l'odeur des fleurs ne va pas contre le vent. — Cf. Kośa, III, p. 162-163.

Śāstra : Question. — Pourquoi dispersent-ils ces fleurs sur le Buddha ?

Réponse. — En signe de respect *(satkāra)* et d'offrande *(pūjā)*. De plus, quand les rayons du Buddha brillent et qu'ils aperçoivent de loin le Buddha, ils éprouvent une grande joie *(ānanda)* et veulent lui rendre hommage ; c'est pourquoi ils dispersent les fleurs au-dessus de lui. Enfin, le Buddha, dans le triple monde *(traidhātuka)*, est le suprême Champ de mérite *(paramapuṇyakṣetra)* ; c'est pourquoi ils dispersent les fleurs au-dessus de lui.

* * *

Sūtra : Ces fleurs précieuses dispersées formèrent en haut dans le firmament un grand belvédère ayant la dimension du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu *(Taiś cāvakīrṇaratnapuṣpair upary antarīkṣe trisāhasramahāsāhasralokadhātupramāṇam ekaṃ kūṭāgāraṃ saṃsthitam abhūt)*.

Śāstra : Question. — Comment [ces quelques fleurs] peuvent-elles former au firmament un tel belvédère ?

Réponse. — Ces fleurs qui ont été éparpillées étaient peu nombreuses et cependant elles forment un grand belvédère. Ceci apprend aux êtres qu'une petite cause *(hetu)* a de grands effets *(phala)*.

Question. — Comment ce belvédère reste-t-il en l'air sans tomber ?

Réponse. — Le Buddha, par sa force miraculeuse *(ṛddhibala)*, veut montrer aux êtres que le Buddha est un Champ de mérite *(puṇyakṣetra)*, que la récompense qu'il a obtenue est impérissable et que, même après être devenu Buddha, ses mérites sont indestructibles.

* * *

Sūtra : De ce belvédère fleuri pendaient des guirlandes et des bouquets de fleurs aux couleurs variées (mélange des cinq couleurs) ; ces bouquets de fleurs et ces guirlandes remplissaient le Trisāhasramahāsāhasralokadhatu *(tataś ca kūṭāgārāt tāni paṭṭadāmāni puṣpadāmāni miśravarṇāni lambante sma. taiś ca puṣpadāmabhiḥ paṭṭadāmabhiś cāyaṃ trisāhasramahāsāhasro lokadhātuḥ paripūrṇo 'bhūt)*.

Śāstra : Question. — Si le Buddha possède en personne la

force miraculeuse *(ṛddhibala)*, pourquoi faut-il encore que les fleurs lancées [par les êtres] se transforment en belvédère ?

Réponse. — Le Buddha veut que les êtres aient une foi pure *(śraddhāviśuddhi)* : quand ces hommes voient leurs offrandes se transformer en un belvédère, ils éprouvent une grande joie *(pramuditā)* et, à cause de cette joie, ils gagnent un grand mérite *(puṇya)*.

* * *

Sūtra : Par la féerie de ces bouquets de fleurs et de ces guirlandes, le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu prit une couleur d'or ; et il en fut ainsi dans tous les univers de Buddha des dix régions aussi nombreux que les sables du Gange *(taiś ca puṣpadāmabhiḥ paṭṭadāmabhiś cāyaṃ trisāhasramahāsāhasro lokadhātuḥ suvarṇavarṇena atīvāśobhata. ye ca daśasu dikṣu gaṅgānadīvālukopamā lokadhātavas te sphuṭāvabhāsitāś cābhūvan)*.

Śāstra : Certains disent : « Le noble roi Cakravartin est le chef de quatre univers [c'est-à-dire d'un Cāturdvīpaka], Brahmādevarāja est le chef d'un Chiliocosme *(sāhasralokadhātu)*, le Buddha est le chef d'un Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ». Cela n'est pas exact, car les créations *(nirmāṇa)* du Buddha s'étendent sur les univers des dix régions aussi nombreux que les sables du Gange.

* * *

Sūtra : Alors, parmi les êtres du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et des dix régions, chacun eut l'impression que le Buddha **123 c** prêchait la loi pour lui seul et non pas pour les autres hommes *(atha khalu asmin triśāhasramahāsāhasre lokadhātau daśasu dikṣu ca teṣāṃ sattvānām ekaikasyaitad abhūt mama purato nānyeṣāṃ tathāgato dharmaṃ deśayatīti)*.

Śāstra : Question. — Le Buddha apparaît simultanément sous une même forme à tous les êtres du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et des dix régions ; comment donc chacun de ces êtres voit-il un Buddha assis en face de lui et prêchant la loi [1] ?

[1] C'est un miracle classique et que le Buddha n'est pas seul à pouvoir accomplir. Ainsi, dans le Janavasabhasuttanta (Dīgha, II, p. 211-212), Brahmā Sanaṃkumāra, rendant visite aux dieux Tāvatiṃsa, crée trente-trois formes de lui-même *(tettiṃse attabhāve abhinimminitvā)*, assises chacune sur la couche d'un des trente-trois dieux, et il s'exprime de telle manière que chaque dieu a l'impression que la forme qui est sur sa couche est la seule à parler *(yo 'yaṃ mama pallaṅke so yaṃ eko va bhāsatīti)*.

Réponse. — La force miraculeuse *(rddhibala)* du Buddha est double : 1. assis au même endroit, il prêche la loi de telle manière que tous les êtres le voient de loin *(dūrataḥ)* et l'entendent de loin ; 2. Fixé au même endroit, il prêche la loi de telle manière que chaque être en particulier voit un Buddha en face de lui *(tatpurataḥ)* prêcher la loi. De même, au lever du soleil *(sūryodaya)*, les ombres *(chāyā)* semblent une masse d'eau.

De plus, tous les êtres ne sont pas pareils : certains trouvent une foi pure *(viśuddhaśraddhā)* en voyant le corps du Buddha remplir le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu ; d'autres trouvent une foi pure, du plaisir *(sukha)* et de la joie *(muditā)* à voir en particulier un Buddha prêcher la loi en face : c'est pourquoi le Buddha leur prêche la loi en faisant face à chacun d'eux.

ACTE VIII.

Sūtra : Alors le Bhagavat, assis sur le siège du lion, rit de joie, et la lumière de ce rire illumina tout le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu. Grâce à cette lumière, les êtres du Trisāhasramahāsāhasralokadhātu virent les Buddha et les Assemblées qui se trouvaient dans les univers de la région de l'Est aussi nombreux que les sables du Gange ; [inversement] les êtres des univers de la région de l'Est, univers aussi nombreux que les sables du Gange, virent le Buddha Śākyamuni et sa grande Assemblée qui se trouvaient dans le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu. Et il en fut ainsi dans les régions du Sud, de l'Ouest et du Nord, dans les quatre régions intermédiaires et dans les régions du zénith et du nadir *(atha khalu bhagavāṃs tasminn eva siṃhāsane niṣaṇṇaḥ punar eva smitam akarot. yena smitāvabhāsenāyaṃ trisāhasramahāsāhasralokadhātuḥ sphuṭo 'bhūt. yena ca smitāvabhāsena ye ca trisāhasramahāsāhasralokadhātau sattvās te sarve pūrvasyāṃ diśi gaṅgānadīvālukopameṣu lokadhātuṣu buddhān bhagavataḥ paśyanti sma saśrāvakasaṃghān, tasyāñ ca pūrvasyāṃ diśi gaṅgānadīvālukopameṣu lokadhātuṣu ye sattvās te sarve 'sminn eva trisāhasramahāsāhasralokadhātau buddhaṃ Śākyamuniṃ paśyanti sma sārdhaṃ mahāsaṃghena. evaṃ dakṣiṇasyāṃ diśi paścimāyām uttarasyāṃ catasṛṣu vidikṣv ūrdhvam adhaś cābhūt).*

Śāstra : Question. — Auparavant, plusieurs fois déjà, le Buddha a

lancé des rayons *(raśmi)*; pourquoi en lance-t-il encore maintenant ?

Réponse. — Plus haut, quand il lançait des rayons, il avait chaque fois une raison particulière, ainsi qu'on l'a noté. Mais jusqu'ici les grandes assemblées *(saṃgha)* étaient invisibles l'une à l'autre ; maintenant, par la force miraculeuse de ses rayons *(raśmirddhibala)*, le Buddha fait en sorte que toutes les grandes assemblées de ces univers différents se voient mutuellement.

Question. — Le grand arhat, l'āyuṣmat *A ni lou teou* (Aniruddha) qui, parmi les disciples du Buddha, était le premier de ceux qui possèdent l'œil divin *(divyacakṣukāṇām agraḥ)*, voyait normalement un Chiliomicrocosme *(sāhasracūḍikalokadhātu)* et exceptionnellement un Dichiliomésocosme *(dvisāhasramadhyamalokadhātu)* [1]. Un grand Pratyekabuddha voit normalement un Dichiliomésocosme et exceptionnellement un Trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasralokadhātu)*. Comment ici tous les êtres peuvent-ils voir les univers de Buddha de la région de l'Est, univers qui sont aussi nombreux que les sables du Gange ?

Réponse. — C'est la force miraculeuse du Buddha qui leur permet de voir si loin ; ce n'est pas dû à la force de ces êtres. On admet que les Arhat, les Pratyekabuddha, etc., par la force du Buddha, ont aussi un champ de vision illimité. Ainsi, quand un noble roi Cakravartin arrive en volant, toutes ses troupes et son équipage d'éléphants et de chevaux le suivent dans les airs. Ici, par la force miraculeuse du Buddha, les êtres, si éloignés qu'ils soient, se voient les uns les autres.

De plus, par la force de la concentration de sagesse *(prajñāsamādhi)*, ceux-là même qui ne possèdent pas l'œil divin *(divyacakṣus)* voient les dix régions. L'œil *(cakṣus)* et l'oreille *(śrotra)* du Buddha **124 a**
sont exempts d'obstacle *(āvaraṇa)*. De même qu'à la fin d'un Kalpa, au moment de la combustion, tous les êtres obtiennent par eux-mêmes *(svataḥ)* la concentration *(samādhi)*, l'œil divin *(divyacakṣus)* et l'oreille divine *(divyaśrotra)*, ainsi aussi le Buddha, par sa force miraculeuse *(ṛddhibala)*, fait que tous les êtres arrivent à voir loin.

« Alors [dit le sūtra] le Bhagavat, assis sur le siège du lion, rit de joie ». Nous avons parlé plus haut de ce rire (p. 441) : contentons-nous d'expliquer ce qui ne l'a pas encore été.

[1] Voir ci-dessus, p. 331.

Question. — Que les êtres de cet endroit-ci voient cette région-là, cela est dû à la force miraculeuse du Buddha [Śākyamuni] ; mais à qui appartient la force en vertu de laquelle les êtres de cet endroit-là voient à leur tour cette région-ci ?

Réponse. — C'est encore la force du Buddha Śākyamuni qui permet à ces êtres-là de voir notre Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et d'y contempler le Buddha Śākyamuni avec toutes ses assemblées *(saṃgha)*. Il en va de même aussi pour les régions du Sud, de l'Ouest et du Nord, pour les quatre régions intermédiaires et pour celles du zénith et du nadir.

CHAPITRE XV.

L'ARRIVÉE DES BODHISATTVA DES DIX RÉGIONS

ACTE IX.

Sūtra : Alors, dans la région de l'Est, par delà des univers aussi nombreux que les sables du Gange et à la limite de ces univers, est situé l'univers nommé *To pao* (Ratnāvatī). Là se trouve un Buddha, nommé *Pao tse* (Ratnākara), enseignant pour l'instant la Prajñāpāramitā aux Bodhisattva Mahāsattva *(Atha khalu pūrvasyāṃ diśi gaṅgānadīvālukopamān lokadhātūn atikramya tebhyo yaḥ sarvāvasāniko lokadhātū Ratnāvatī nāma tatra Ratnākaro nāma tathāgatas tiṣṭhati. sa imām eva prajñāpāramitāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ dharmaṃ deśayati)*.

Śāstra : Question. — Il a été dit par le Buddha que les univers sont innombrables *(apramāṇa)* et infinis *(ananta)* ; comment peut-on parler ici d'un univers situé à la limite des univers *(sarvāvasāniko lokadhātuḥ)* ? Parler ainsi, c'est tomber dans [la théorie hérétique] d'un monde fini *(antavān lokaḥ)*. Si les univers étaient limités [en nombre], la totalité des êtres serait épuisée [à la longue]. En effet chacun des innombrables Buddha sauve à lui seul un nombre immense *(aprameya)* et incalculable *(asaṃkhyeya)* d'êtres pour les introduire dans le Nirvāṇa sans reste *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)* ; s'il n'y avait pas toujours de nouveaux êtres, leur nombre finirait par s'épuiser.

Réponse. — Les sūtra bouddhiques disent bien que les univers sont en nombre infini, mais c'est une affirmation d'ordre pratique *(upāyokti)* et non pas une doctrine vraie. De même, bien que le saint (*chen* traduit ici tathāgata) n'existe pas [après la mort], on dit pratiquement *(upāyena)* que le saint existe [après la mort]. Tout cela rentre dans les quatorze questions difficiles [sur lesquelles

le Buddha a refusé de se prononcer][1]. Dire que le monde est fini *(antavān lokaḥ)* ou que le monde est infini *(anantavān lokaḥ)*, ce sont là deux vues fausses *(mithyādṛṣṭi)*. Si les univers étaient infinis [en nombre], le Buddha ne posséderait pas l'omniscience *(sarvajñana)*, car l'omniscience est une sagesse universelle à laquelle rien n'échappe ; si les univers étaient infinis, certaines choses lui échapperaient. Par contre, si les univers étaient finis en nombre, on se heurterait à la difficulté que vous soulevez plus haut [dans votre question]. Les deux solutions sont donc fausses. Pourquoi ? Parce que, en s'appuyant sur l'infini, on détruit le fini. L'univers Ratnāvatī n'est pas la limite de tous les univers, mais le Buddha Śākyamuni, pour que les êtres puissent être sauvés, se tient à la limite extrême. De même, quand on se tient à la limite d'un pays, on ne prétend pas se tenir à la limite du Jambudvīpa. Si les univers étaient infinis, le Buddha ne serait pas omniscient. Voyez ce que j'ai répondu plus haut (p. 153) à propos du Buddha : son savoir étant immense, il doit tout connaître, car « si la lettre est grande, l'enveloppe elle aussi est grande ».

Question. — Cet univers est nommé Ratnāvatī « Riche en joyaux ». Il y a deux sortes de joyaux *(ratna)* : le joyau matériel
124 b *(dhanaratna)* et le joyau de la loi *(dharmaratna)*. Quels sont ces joyaux dont l'abondance vaut à cet univers le nom de Ratnāvatī ?

Réponse. — Les deux sortes de joyaux se trouvent dans cet univers. De plus, les nombreux Bodhisattva [qui le peuplent] sont autant de joyaux qui illuminent la Nature des choses *(dharmatā)* [Note de Kumārajīva : Ces joyaux, à savoir les grands Bodhisattva, servent de diadème *(ratnamukuṭa)* ; au centre de ce diadème, on voit les Buddha et on pénètre la Nature de tous les Dharma]. Comme ces joyaux sont nombreux, l'univers en question est nommé Riche-en-joyaux *(ratnāvatī)*.

Là se trouve un Buddha nommé Ratnākara « Mine de joyaux ». Il est ainsi appelé parce qu'il renferme les facultés pures *(anāsravendriya)*, les forces *(bala)*, le Chemin de la Bodhi et autres joyaux de la Loi *(dharmaratna)*.

Question. — S'il en est ainsi, tous les Buddha devraient aussi être appelés Ratnākara. Pourquoi réserver à ce seul Buddha le nom de Ratnākara ?

Réponse. — Tous les Buddha possèdent ces joyaux, mais ce

[1] Les 14 *avyākṛtavastu* dont il a été question ci-dessus, p. 154-155.

Buddha est le seul à en tirer son nom. De même *Mi lö* (Maitreya) est nommé bienveillant *(maitreya)* quoique tous les Buddha possèdent la même bienveillance *(maitrī)*, mais Maitreya est le seul à la prendre pour nom.

En outre, le Buddha Ratnapuṣpa a été nommé Ratnapuṣpakumāra « Prince aux fleurs précieuses » parce que, au moment de sa naissance, toutes les extrémités de son corps étaient ornées de fleurs diverses aux couleurs éclatantes. Le Buddha Dīpaṃkara a été nommé Dīpaṃkarakumāra « Prince allumeur de lampes » parce que, au moment de sa naissance, toutes les extrémités de son corps étaient comme des lampes. Quand il devint Buddha, il était encore appelé Dīpaṃkara. Il en va de même pour le Buddha Ratnākara : il fut appelé « Mine de joyaux » parce que, au moment de sa naissance, apparurent de nombreuses substances précieuses, soit que la terre en produisît, soit que les dieux en eussent fait pleuvoir toute une collection.

OBJECTIONS CONTRE LA PLURALITÉ DES BUDDHA.

L'objectant. — Seul le Buddha Śākyamuni existe, les Buddha des dix régions *(daśadigbuddha)* n'existent pas. Pourquoi ?

1er *argument*. — Le Buddha Śākyamuni, avec sa force immense *(apramāṇabala)* et ses immenses Supersavoirs *(apramāṇābhijñā)*, étant capable de sauver [à lui seul] tous les êtres, il n'y a pas besoin d'autres Buddha. On raconte [1] qu'Ānanda s'absorbant dans une

[1] J'ignore où le Mppś a puisé le récit qui va suivre, mais le miracle de la multiplication des Buddha que le Mppś relate ici et qu'il relatera encore en deux autres endroits (k. 21, p. 220 b, et k. 34, p. 312 b) reproduit, à quelques détails près, le Grand miracle de Śrāvastī. Les sources principales sont, en pâli, la Sumaṅgalavilāsinī I, p. 57 ; le Dhammapadaṭṭha, III, p. 213-216 (tr. BURLINGAME, *Legends*, III, p. 45-47) et le Jātaka, IV, p. 264-265 ; en chinois, le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Kṣudrakavastu, T 1451, k. 26, p. 332 a-b ; texte parallèle sanskrit : Divyāvadāna, p. 161-162 (tr. BURNOUF, *Introduction*, p. 162-164). Les reproductions du Grand miracle sur les monuments figurés à Bhārhut, au Gandhāra, à Bénarès, à Ajaṇṭā, au Magadha et au Konkan ont été minutieusement décrites par M. FOUCHER, *Beginnings of buddhist Art*, p. 147-185. D'après le Divya, le Grand miracle de Śrāvastī se décompose en deux parties :

1° Le miracle jumeau *(yamakaprātihārya)*. — Le Bhagavat s'élançant dans les airs y paraît dans les quatre attitudes *(īryāpatha)* : marchant, assis, debout, couché. Il atteint l'élément feu *(tejodhātu)*, et des lueurs diverses s'échappent de son corps. De la partie inférieure de son corps jaillissent des flammes et, de la supérieure, s'échappe une pluie d'eau froide *(adhaḥ kāyaṃ prajvālayaty uparimāt kāyāc chītalā vāri-*

idée fixe *(ekacittena manasikurvan)* se disait : « Les Buddha du passé, Ratnapuṣpa, Dīpaṃkara, etc., naquirent tous en des temps merveilleux ; leur vie fut très longue et ils sauvèrent tous les êtres. Comment donc l'actuel Buddha Śākyamuni, né à une époque mauvaise, et de vie courte, pourrait-il sauver tous les êtres ? ». Telles étaient les questions qu'il se posait. Le Buddha qui connaissait les pensées d'Ānanda entra au point du jour *(sūryodaya)* dans la concentration du Lever du soleil *(sūryodayasamādhi)* ; puis il lança des rayons *(raśmi)* par tous les pores de sa peau *(romakūpa)*. Tel le soleil, il lança des rayons dont l'éclat se répandit

dhārāḥ syandante). Le Buddha reconnaît lui-même que la force miraculeuse qu'il manifeste ainsi est commune à tous les auditeurs du Tathāgata *(sarvaśrāvakasādhāraṇā ṛddhiḥ)*. Et nous avons vu plus haut le miracle jumeau accompli par plusieurs saints personnages ; voir ci-dessus, p. 99 ; 193, n. 2.

2° Le grand miracle proprement dit. — Ce miracle est supérieur à ce que l'homme peut faire *(uttare manuṣyadharma ṛddhiprātihāryam)*. Le Divya, p. 162, le décrit de la façon suivante : *Nandopanandābhyāṃ nāgarājābhyāṃ Bhagavata upanāmitaṃ nirmitaṃ sahasrapattraṃ śakaṭacakramātraṃ sarvasauvarṇaṃ ratnadaṇḍaṃ padmam. Bhagavāṃś ca padmakarṇikāyāṃ niṣaṇṇaḥ paryaṅkam ābhujya ṛjuṃ kāyaṃ praṇidhāya pratimukhaṃ smṛtim upasthāpya padmasyopari padmaṃ nirmitam. tatrāpi Bhagavān paryaṅkaniṣaṇṇaḥ. evam agrataḥ pṛṣṭhataḥ pārśvataḥ. evaṃ Bhagavatā buddhapiṇḍī nirmitā yāvad Akaniṣṭhabhavanam upādāya buddhā bhagavanto parṣannirmatam. kecid buddhanirmāṇāś caṅkramyante kecit tiṣṭhanti kecin niṣīdanti kecic chayyāṃ kalpayanti tejodhātum api samāpadyante jvalanatapanavarṣaṇavidyotanaprātihāryāṇi kurvanti. anye praśnān pṛcchanty anye visarjayanti...*

« Les deux rois des Nāga, Nanda et Upananda, créèrent un lotus à mille feuilles, de la grandeur de la roue d'un char, entièrement d'or, dont la tige était de diamant, et vinrent le présenter à Bhagavat. Et Bhagavat s'assit sur le péricarpe de ce lotus, les jambes croisées, le corps droit, et replaçant sa mémoire devant son esprit. Au-dessus de ce lotus, il en créa un autre ; et sur ce lotus Bhagavat parut également assis. Et de même devant lui, derrière lui, autour de lui, apparurent des masses de bienheureux Buddha, créés par lui, qui s'élevant jusqu'au ciel des Akaniṣṭha, formèrent une assemblée de Buddha, tous créés par le Bienheureux. Quelques-uns de ces Buddha magiques marchaient, d'autres se tenaient debout ; ceux-là étaient assis, ceux-ci couchés ; quelques-uns atteignaient l'élément du feu, et produisaient de miraculeuses apparitions de flammes, de lumière, de pluie et d'éclairs ; plusieurs faisaient des questions, d'autres y répondaient » (tr. Burnouf).

La similitude est frappante entre le Grand Miracle de Śrāvastī et celui de la multiplication des Buddha rapporté ici par le Mppś. Il y a pourtant une différence de détail qui mérite d'être signalée. A Śrāvastī, le lotus central est créé et apporté par Nanda et Upananda et, sur la plupart des reproductions figurées, on peut voir les deux rois-serpents tenant en main la tige du lotus. Dans le récit du Mppś, il n'est pas question des deux rois-serpents : le lotus primitif et les lotus adventices sortent du nombril des Buddha. Nul doute que la légende bouddhique n'ait été contaminée par le mythe de la naissance de Brahmā,qui apparut assis, les jambes croisées, sur un lotus couleur or, à mille feuilles, sorti du nombril de Viṣṇu. Le mythe a été raconté ci-dessus, p. 466

successivement sur le Jambudvīpa, sur les Quatre-continents *(cāturdvīpaka)*, sur le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu et enfin sur les innombrables univers des dix régions *(daśadiglokadhātu)* Alors le Bhagavat fit sortir de son nombril *(nābhi)* un lotus précieux *(ratnapadma)* que des stances décrivent comme il suit :

La tige *(daṇḍa)* est de jade *(vaiḍūrya)* vert,
Les feuilles *(pattra)*, au nombre de mille, sont d'un jaune d'or,
La corolle *(vedikā)* est de diamant *(vajra)*,
La parure est de corail *(musāragalva)*.

La tige est souple, sans sinuosités vulgaires,
Sa hauteur est de dix brasses *(vyāma)* ;
Ayant la couleur du jade vert, **124 c**
Elle est plantée dans le nombril du Buddha.

Les feuilles sont larges et longues,
D'un éclat blanc, traversé de couleurs merveilleuses.
Parure infiniment précieuse,
Le lotus a mille feuilles.

Ce merveilleux lotus, aux couleurs si belles,
Sort du nombril du Buddha.
Sur les quatre pétales de la corolle,
Des sièges précieux brillent d'un éclat divin.

Sur chacun de ces sièges, un Buddha est assis ;
On dirait les quatre sommets de la montagne d'or.
Leur éclat est pareil, comme unifié.

Du nombril de ces quatre Buddha,
Sort un magnifique lotus précieux.
Sur chaque lotus, il y a un siège ;
Sur chaque siège, se trouve un Buddha.

Du nombril de tous ces Buddha,
Sortent à leur tour des lotus précieux.
Sur chaque lotus, il y a un siège ;
Sur chaque siège, se trouve un Buddha.

Ces créations successives
S'étagent jusqu'aux cieux des Śuddhāvāsa.
Qui veut en connaître l'éloignement
Aura recours à la comparaison suivante :

Une pierre énorme,
Ayant le volume d'une haute montagne,
Lancée du haut des Śuddhāvāsa
Et tombant verticalement sans rencontrer d'obstacle,

Mettrait dix-huit mille trois cent
Quatre-vingt-trois années
Pour arriver à la terre [1] :
Tel serait le nombre d'années nécessaire.

Dans l'espace intermédiaire,
Des Buddha fictifs, placés au centre,
Répandent une lumière éclatante
Qui surpasse les feux du soleil et de la lune.

Certains Buddha ont le corps ruisselant d'eau,
D'autres ont le corps qui lance du feu [2] ;
Tantôt ils semblent marcher,
Tantôt ils restent assis en silence.

Certains Buddha vont mendier leur nourriture
Pour en faire cadeau aux êtres.
Tantôt ils prêchent la Loi,
Tantôt ils lancent des rayons.

Tantôt ils vont visiter les trois destinées mauvaises,
Et les enfers de l'eau, des ténèbres et du feu [3],
Leur brise tiède réchauffe l'eau froide,
Leurs rayons éclairent les ténèbres,

Aux lieux brûlants ils insufflent un vent frais.
Adroitement ils calment les douleurs [des damnés].
En les apaisant par des calmants,
Ils les sauvent par le plaisir de la loi *(dharmasukha)*.

[1] C'est le chiffre donné par le Jñānaprasthāna, cf. BEAL, *Catena*, p. 83.
[2] En d'autres termes, ils accomplissent le *yamakaprātihārya*.
[3] Sur les enfers bouddhiques, KIRFEL, *Kosmographie der Inder*, p. 199-206.

Par tous ces artifices salvifiques *(upāya)* [ces Buddha fictifs] voulaient sauver en même temps les innombrables êtres des dix régions. Quand ils les eurent sauvés, ils retournèrent à leur point de départ et rentrèrent dans le nombril du Buddha.

Alors le Bhagavat, sortant du Sūryodayasamādhi, demanda à Ānanda : « As-tu vu la force de mon Abhijñā au cours de ce *samādhi* ? » Ānanda répondit : « Oui, je l'ai vue », et il ajouta : « S'il suffit que le Buddha apparaisse un seul jour pour que les disciples convertis par lui *(vineyaśrāvaka)* remplissent l'espace *(ākāśa)*, quel ne sera pas le nombre des conversions s'il demeure dans le monde durant quatre-vingts ans ! » **125 a**

C'est pourquoi nous disons qu'un unique Buddha, dont les qualités *(guṇa)* et la force miraculeuse *(ṛddhibala)* sont immenses, suffit à convertir les dix régions, sans qu'il y ait besoin d'autres Buddha.

2e *argument.* — En outre le Buddha a dit : « Une femme ne peut pas être roi Cakravartin, ne peut pas être Śakradevendra, ni Māradevarāja ni Brahmādevarāja. Deux rois Cakravartin ne peuvent pas régner ensemble au même endroit. De même, en ce qui concerne le Bhagavat aux dix forces, il n'y a pas deux Buddha existant dans un même monde [1] ».

3e *argument.* — Enfin, le Buddha a dit, et ses paroles ne sont pas vaines, que deux Buddha n'existent pas en même temps : « Une chose est difficile à trouver, c'est un Buddha Bhagavat. Il faut d'innombrables koṭi de Kalpa pour en trouver un. Sur 91 Kalpa, trois seulement eurent un Buddha. Avant la Bonne Période *(bhadrakalpa)*, durant le 91e Kalpa, il y eut un Buddha nommé Vipaśyin « Toutes sortes de vues » ; durant le 31e Kalpa, il y eut deux Buddha : le premier se nommait Śikhin « Feu » et le second Viśvabhū « Victorieux de tout ». Durant la Bonne Période *(bhadrakalpa)*, il y eut quatre Buddha : Krakucchanda, Kanakamuni « Le sage doré », Kāśyapa et Śākyamuni. A l'exception de ces Kalpa, tous les autres furent vides *(śūnya)*, privés de Buddha et misérables » [2].

[1] Ce sūtra a déjà été cité plus haut. p. 134 et 302.

[2] *Mahāpadānasuttanta* dans Dīgha, II, p. 2 ; Tch'ang a han, T 1, k. 1, p. 1 c ; Ts'i fo king, T 2, p. 150 a ; Ts'i fo fou mou sing tseu king, T 4, p. 159 b :

Ito so bhikkhave ekanavuto kappo yaṃ Vipassī bhagavā arahaṃ sammāsambuddho loke udapādi. Ito so bh. ekatiṃso kappo yaṃ Sikhī bh. a. s. loke udapādi. Tasmiṃ

Si les Buddha des dix régions existaient, comment [le Buddha] pourrait-il dire que les autres Kalpa furent privés de Buddha et misérables ?

Réponse aux objections.

1. *Réfutation du* 1er *argument.* — Bien que le Buddha Śākyamuni, doué d'une immense force miraculeuse *(apramāṇarddhibala)*, puisse créer des Buddha fictifs *(nirmāṇabuddha)* établis dans les dix régions, prêchant la loi, lançant des rayons et sauvant les êtres, il ne peut pourtant pas sauver tous les êtres sans exception. [Admettre le contraire] serait tomber [dans l'hérésie] qui assigne une limite aux existences *(bhavānta)* et nier l'existence des Buddha du passé. Le nombre des êtres étant inépuisable *(akṣaya)*, il doit y avoir d'autres Buddha [que Śākyamuni pour travailler à leur salut].

2. *Réfutation du* 2e *argument.* — Vous objectiez encore : « Le Buddha a dit qu'un être féminin ne peut pas être cinq choses, que deux rois Cakravartin n'apparaissent pas simultanément dans le monde, et pareillement que deux Buddha n'existent pas en même temps dans un même monde ». Vous ne comprenez pas le sens de ce texte. Les sūtra bouddhiques ont deux sens : certains ont un sens facile à comprendre *(sulabha)*, d'autres ont un sens profond *(gambhīra)*, éloigné *(viprakṛṣṭa)* et difficile à saisir *(durvigāhya)*. Ainsi, au moment d'entrer dans le Nirvāṇa, le Buddha a dit aux Bhikṣu [1] : « Désormais, il vous faudra recourir

yeva kho bh. ekatiṃse kappe Vessabhū bh. a. s. loke udapādi. Imasmiṃ yeva kho bh. bhaddakappe Kakusandho bh. a. s. loke udapādi. Imasmiṃ yeva kho bh. bhaddakappe Konāgamano bh. a. s. loke udapādi. Imasmiṃ yeva kho bh. bhaddakappe Kassapo bh. a. s. loke udapādi. Imasmiṃ yeva kho bh. bhaddakappe ahaṃ etarahi arahaṃ sammāsambuddho loke uppanno.

Autres références concernant les sept Buddha, dans Hôbôgirin, *Butsu*, p. 195-196.

[1] C'est le sūtra des « quatre autorités » *(catvāri pratisaraṇāni)* attesté seulement à date récente :

Kośa, IX, p. 246 et Kośavyākhyā, p. 704 : *catvārīmāni bhikṣavaḥ pratisaraṇāni. katamāni catvāri. dharmaḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ. arthaḥ pratisaraṇaṃ na vyañjanam. nītārthaṃ sūtraṃ pratisaraṇaṃ na neyārtham. jñānaṃ pratisaraṇaṃ na vijñānam.*

Dharmasaṃgraha, ch. LIII : *catvāri pratisaraṇāni. tadyathā arthapratisaraṇatā na vyañjanapratisaraṇatā ; jñānapr. na vijñānapr. ; nītārthapr. na neyārthapr. ; dharmapr. na pudgalapratisaraṇatā.*

Mahāvyutpatti, n° 1546-1549 : *catvāri pratisaraṇāni. arthapratisaraṇena bhavi-*

à la vérité en soi et non pas à l'autorité de qui que ce soit *(dharmapratisaraṇena bhavitayaṃ na pudgalapratisaraṇena)* ; il faudra recourir à l'esprit et non pas à la lettre *(arthapratisaraṇena bha-*

tavyaṃ na vyañjanapratisaraṇena. dharmapratisaraṇena bhavitavyaṃ na pudgalapratisaraṇena. jñānapratisaraṇena bhavitavyaṃ na vijñānapratisaraṇena. nītārthasūtrapratisaraṇena bhavitavyaṃ na neyārthasūtrapratisaraṇena.

Sūtrālaṃkāra, éd. Lévi, p. 138 : *prathame pratisaraṇe ārṣadharmapratikṣeptuḥ pudgalasya pratiṣedho deśitaḥ. dvitīye yathārutārthasya vyañjanasya nābhiprāyikārthena. tṛtīye mithyā cintitārthasya viparītaṃ nīyamānasya. caturthe sābhilāṣasya jñānasya pratyātmavedanīyasya.*

La Madh. vṛtti a des allusions aux quatre pratisaraṇa : p. 43. — *uktaṃ cāryākṣayamatisūtre. katame sūtrāntā neyārthāḥ katame nītārthāḥ. ye sūtrāntā mārgāvatārāya nirdiṣṭā ima ucyante neyārthāḥ. ye sūtrāntāḥ phalāvatārāya nirdiṣṭā ima ucyante nītārthāḥ. yāvad ye sūtrāntāḥ śūnyatānimittāpraṇihitānabhisaṃskārājñātānutpādābhāvanirātmaniḥsattvanirjīvaniḥpudgalāsvāmikavimokṣamukhā nirdiṣṭāḥ. ta ucyante nītārthāḥ. iyam ucyate bhadanta Śāradvatīputra nītārthasūtrāntapratisaraṇatā na neyārthasūtrāntapratisaraṇatā iti.* — p. 533 : *sa kiṃ vijñānena paricchinatti uta jñānena.*

La Bodh. bhūmi, p. 256, entre dans des explications détaillées :

kathaṃ bodhisattvaś caturṣu pratisaraṇeṣu prayujyate. 1. *iha bodhisattvaḥ arthārthī parato dharmaṃ śṛṇoti na vyañjanābhisaṃskārārthī. saḥ arthārthī dharmaṃ śṛṇvan na vyañjanārthī prākṛtayāpi vācā dharmaṃ deśyamānam arthapratisaraṇo bodhisattvaḥ satkṛtya śṛṇoti.* 2. *punar bodhisattvaḥ kālāpadeśaṃ mahāpadeśaṃ ca* (ci-dessus, p. 000) *yathābhūtaṃ prajānāti. prajānan yuktipratisaraṇo bhavati na sthavireṇābhijñānena vā pudgalena tathāgatena vā saṃghena vā ime dharmā bhāṣitā iti pudgalapratisaraṇo bhavati. sa evaṃ yuktipratisaraṇo na pudgalapratisaraṇas tattvārthān na vicalati aparapratyayaś ca bhavati dharmeṣu.* 3. *punar bodhisattvas tathāgate niviṣṭaśraddho niviṣṭaprasāda aikāntiko vacasy abhiprasannas tathāgatanītārthasūtraṃ pratisarati na neyārtham. nītārthaṃ sūtraṃ pratisarann asaṃhāryo bhavaty asmād dharmavinayāt. tatra hi neyārthasya sūtrasya nānāmukhaprakṛtārthavibhāgo 'niścitaḥ saṃdehakaro bhavati. sacet punar bodhisattvo nītārthe 'pi sūtre 'naikāntikaḥ syād evam asau saṃhāryaḥ syād asmād dharmavinayāt.* 4. *punar bodhisattvaḥ adhigamajñāne sāradarśī bhavati na ca śrutacintādharmārthavijñānamātrake. sa yad bhāvanāmayena jñānena jñātavyaṃ na tac chakyaṃ śrutacintāvijñānamātrakena vijñātum iti viditvā paramagambhīrān api tathāgatabhāṣitān dharmān śrutvā na pratikṣipati nāpavadati.*

evaṃ ca punaḥ suprayukto bhavati. tatraiṣu caturṣu pratisaraṇeṣu samāsataḥ caturṇāṃ prāmāṇyaṃ saṃprakāśitaṃ. bhāṣitasyārthasya yukteḥ śāstur bhāvanāmayasya cādhigamajñānasya.

Bien que, à ma connaissance, le sūtra des quatre autorités soit postérieur à la littérature canonique, la théorie des *pratisaraṇa* est en préparation dans les Nikāya. Ils font la distinction entre *dharma*, doctrine, et *pudgala*, autorité (cf. Majjhima, I, p. 265, où le Buddha recommande à ses moines de ne pas adopter sa doctrine par respect pour le maître *(satthugāravena)*, mais parce qu'ils l'ont eux-mêmes reconnue, vue et saisie), entre *artha*, esprit, et *vyañjana*, lettre (cf. Vinaya, I, p. 40, où Sāriputta dit à Assaji : *appaṃ vā bahuṃ vā bhāsassu, atthaṃ yeva me brūhi, atthen' eva me attho, kiṃ kāhasi vyañjanaṃ bahun ti* ; Majjhima, II, p. 240 : *āyasmantānaṃ kho atthato c'eva sameti byañjanato ca sameti)*, entre *suttaṃ nītatthaṃ* et *suttaṃ neyyatthaṃ* (Nettipakaraṇa, p. 21).

vitavyaṃ na vyañjanapratisaraṇena) ; il faudra recourir à la gnose et non pas au savoir discursif *(jñānapratisaraṇena bhavitavyaṃ na vijñānapratisaraṇena)* ; il faudra recourir aux sūtra de sens explicite et non pas aux sūtra de sens indéterminé *(nītārthasūtrapratisaraṇena bhavitavyaṃ na neyārthasūtrapratisaraṇena)* ».

a. Recourir à la vérité en soi *(dharmapratisaraṇa)*, c'est s'en tenir aux douze classes de textes *(dvādaśāṅgadharma)* [1] et ne pas se référer à l'autorité d'un homme.

b. Recourir à l'esprit *(arthapratisaraṇa)*, car on ne peut im-
125 b puter à l'esprit ni bonté ni malice, ni faute ni mérite, ni fausseté ni vérité. C'est la lettre *(vyañjana)* qui indique l'esprit *(artha)*, mais l'esprit n'est pas la lettre. Supposons un homme qui montre du doigt la lune à des gens doutant de sa présence ; si ces hésitants fixent le doigt, mais ne regardent pas la lune, cet homme leur dit : « Je vous montre la lune du doigt pour que vous la remarquiez. Pourquoi fixez-vous mon doigt au lieu de regarder la lune ? » [2] Il en est de même ici : la lettre *(vyañjana)* est le doigt qui indique l'esprit *(artha)*, mais la lettre n'est pas l'esprit. C'est pourquoi il ne faut pas recourir à la lettre.

[1] Les douze classes de textes, *sūtra, geya, vyākaraṇa*, etc. seront définies plus loin, k. 33, p. 306 c.

[2] Cf. Laṅkāvatārasūtra, p. 196 (cité dans Subhāṣitasaṃgraha, Muséon, 1903, p. 399) : *Na cāṅguliprekṣakena bhavitavyam. tadyathā Mahāmate aṅgulyā kaścit kasyacit kiṃcid ādarśayet sa cāṅgulyagram eva pratisared vīkṣitum evam eva Mahāmate bālajātīyā iva bālapṛthagjanavargā yathārutāṅgulyagrābhiniveśābhiniviṣṭā evaṃ kālaṃ kariṣyanti na yathārutāṅgulyagrārthaṃ hitvā paramārtham āgamiṣyanti.* — Pour l'exacte compréhension de ce texte, imparfaitement rendu par D. T. Suzuki dans sa traduction du Laṅkāvatāra, Londres, 1932, p. 169, il n'est pas inutile de reproduire ici la version tibétaine du *Laṅ kar gśegs paḥi mdo*, fonds tib. de la Bibliothèque Nationale, N° 66, folio 146 b 6-8 : *Sor mo la lta ba lta bur mi byaḥo |ḥdi lta ste| blo gros chen po la las kha cig la sor moḥi rtse mos ci źig bstan na | de sor moḥi rtse mo ñid la lta źiṅ ḥbraṅ ba de bźin du | blo gros chen po byis pa so soḥi skye boḥi de rnams byis paḥi raṅ bźin can lta bur sgra ji bźin gyi sor moḥi rtse mo la mṅon par chags śiṅ źen to || de ltar sgraḥi sor moḥi rtse mo la mṅon par chags bźin du ḥchi baḥi dus byed par ḥgyur te | sgra ji bźin gyi sor moḥi rtse mo don spaṅs la | don dam pa khoṅ du chud par bya ba ni mi byed do |*

« Il ne faut pas faire comme celui qui regarde le doigt. Mahāmati, c'est comme si on montrait du doigt quelque chose à quelqu'un et que celui-ci s'obstinât à regarder seulement le bout du doigt ; de même, ô Mahāmati, les stupides Profanes, comme de véritables enfants, restent attachés à ce bout du doigt qu'on appelle l'interprétation littérale, et ils mourront ainsi attachés au bout du doigt qu'on appelle la lettre. Pour avoir négligé le sens désigné par le bout du doigt qu'on appelle interprétation littérale, ils ne pénétreront pas dans l'Absolu ».

Comparer les versions chinoises du Laṅkāvatāra, T 670, k. 4, p. 507 a ; T 671, k. 6, p. 551 c ; T 672, k. 5, p. 616 a.

c. Recourir à la gnose (*jñānapratisaraṇa*). — La gnose (*jñāna*) permet d'apprécier et de distinguer le bien et le mal ; le savoir discursif (*vijñāna*) recherche toujours le plaisir (*sukha*) et ne pénètre pas l'essentiel [1]. C'est pourquoi il ne faut pas recourir au savoir discursif.

d. Recourir aux sūtra de sens explicite (*nītārthasūtrapratisaraṇa*). — Sont de sens explicite les sūtra qui disent : « Parmi tous les omniscients (*sarvajña*) le Buddha est le premier ; parmi tous les textes, les sūtra bouddhiques sont les premiers ; parmi tous les êtres (*sattva*), les Bhikṣu sont les premiers [2] », « Par le don (*dāna*) on gagne de grands mérites (*puṇya*) » [3], « La moralité (*śīla*) permet de renaître chez les deva » [4], etc. — Par contre, est de sens indéterminé (*neyārtha*) le sūtra qui dit : « Le maître de la loi (*dharmācārya*) en prêchant la loi s'assure cinq avantages (*anuśaṃsā*) : 1. un grand mérite, 2. l'affection des hommes, 3. la beauté, 4. la renommée, 5. l'arrivée finale au Nirvāṇa » [5].

[1] D'après l'extrait de la Bodh. bhūmi citée plus haut, l'*adhigamajñāna* est le savoir issu de la méditation (*bhāvanāmaya*) tandis que le *vijñāna* est le savoir issu de l'audition et de la réflexion (*śrutacintāmaya*). — Voir dans Kośa, IX, p. 248, les références réunies par M. de La Vallée Poussin qui renvoie, entre autres textes, à la Bhagavadgītā.

[2] Il s'agit des trois *agraprajñapti* proclamant la supériorité du Triratna. Voir l'original pâli dans Itivuttaka, p. 87 ; Aṅguttara, II, p. 34 ; III, p. 35 :

Yāvatā bhikkhave sattā apadā vā dvipadā vā catuppadā vā bahuppadā vā rūpino vā arūpino vā saññino vā asaññino vā nevasaññināsaññino vā, tathāgato tesaṃ aggam akkhāyati... Yāvatā bhikkhave dhammā saṃkhatā vā asaṃkhatā vā, virāgo tesaṃ aggam akkhāyati... Yāvatā bhikkhave saṃghā vā gaṇā vā, tathāgatasāvakasaṃgho tesaṃ aggam akkhāyati.

La formule sanskrite correspondante se trouve dans le Divyāvadāna, p. 155, et l'Avadānaśataka, I, p. 49-50 ; 329-330 :

Ye kecit sattvā apadā vā dvipadā vā catuṣpadā vā bahupadā vā yāvan naiva saṃjñino nāsaṃjñinas Tathāgato 'rhan samyaksaṃbuddhas teṣāṃ sattvānām agra ākhyātaḥ. Ye kecid dharmāḥ saṃskṛtā vā 'saṃskṛtā vā virāgo dharmas teṣām agra ākhyātaḥ. Ye kecit saṃghā vā gaṇā vā yugā vā parṣado vā Tathāgataśrāvakasaṃghas teṣām agra ākhyātaḥ.

Voir un développement de la formule dans Tseng yi a han, T 125, k. 12, p. 602 a.

[3] Voir dans Aṅguttara, III, p. 41, les cinq avantages du don.

[4] Aṅguttara, III, p. 253 : *Sīlavā sīlasampanno kāyassa bhedā parammaraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapajjati.*

[5] Ce sūtra attribue à la prédication les mêmes avantages qu'au don ; ces derniers sont énumérés dans Aṅguttara, III, p. 41 : *Pañc 'ime bhikkhave dāne ānisaṃsā. Katame pañca ? Bahuno janassa piyo hoti manāpo, santo sappurisā bhajanti, kalyāṇo kittisaddo abbhuggacchati, gihidhammā anapeto hoti, kāyassa bhedā parammaraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapajjati.*

Mais s'il est clair que ces avantages résultent du don, il est moins clair qu'il faille

Pourquoi ce sūtra est-il de sens indéterminé ? Il est évident et facile à comprendre que le don *(dāna)* comporte un grand mérite *(mahāpuṇya)*, [mais il est moins clair] que la prédication de la loi *(dharmadeśanā)*, qui n'est pas un don matériel *(āmiṣadāna)*, soit méritoire, comme le veut ce sūtra. Elle est pourtant méritoire ; car le prédicateur, en louant le don de toutes manières, détruit l'avarice *(mātsarya)* chez les autres, et combat sa propre avarice : c'est pourquoi sa prédication est méritoire. [Mais l'allégation du sūtra, n'étant pas claire en soi], est dite « de sens indéterminé *(anītārtha)* ». De nombreux sūtra, par artifice *(upāya)*, disent des choses qui [paraissent] inexactes [à première vue et qui réclament une explication].

Ainsi, dans le sūtra [que vous invoquez à la p. 535], il est dit que « deux Buddha n'apparaissent pas ensemble dans *un même monde* », mais par ce « *même monde* » le sūtra n'entend pas désigner tous les univers des dix régions. Le sūtra dit encore que « deux rois Cakravartin ne se trouvent pas ensemble dans le monde » : il ne veut pas dire que deux rois Cakravartin ne peuvent pas coexister dans un même Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, il dit seulement que deux rois Cakravartin ne peuvent pas coexister dans un même Cāturdvīpaka (ou Univers à quatre continents)[1]. Il faut avoir acquis un mérite très pur *(puṇyaviśuddhi)* pour régner dans le monde entier sans rencontrer de rival [comme c'est le cas pour les Cakravartin]. S'il y avait deux rois [dans un même monde], cela signifierait que leur mérite n'était pas pur. De même, bien que les Buddha n'aient pas de jalousie *(īrṣyā)* les uns envers les autres, ils ont accompli durant des générations des actes si purs qu'ils ne peuvent pas apparaître à deux dans un même monde *(lokadhātu)*, à savoir dans un même Trisāhasramahāsāhasralokadhātu comprenant un milliard de monts Sumeru, un milliard de soleils et de lunes. Dans les dix régions, ces Trisāhasramahāsāhasralokadhātu sont aussi nombreux que les sables du Gange et chacun d'eux constitue l'univers d'un Buddha *(ekabuddhalokadhātu)* ; on n'y rencontre qu'un seul Buddha, jamais deux. Dans un de ces univers de Buddha, le seul buddha Śākyamuni crée

aussi les attribuer à la prédication. De là, la nécessité d'une explication qui amènera les exégètes à placer dans la classe des *neyārthasūtra* le discours sur les cinq avantages de la prédication.

[1] Le Mppś reprend ici les explications qu'il a déjà données plus haut, p. 303.

sans cesse des Buddha fictifs *(nirmāṇabuddha)* qui recourent à des prédications *(dharmaparyāya)*, à des corps *(kāya)* fictifs, à des causes *(nidāna)* et à des artifices *(upāya)* de toutes sortes pour sauver les êtres. C'est en ce sens qu'il est dit, dans beaucoup de sūtra, que deux Buddha n'existent pas simultanément dans un même monde. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas [plusieurs] Buddha [à la fois] dans les dix régions.

Réfutation du 3e argument. — Vous objectiez encore : « Le Buddha a dit qu'une chose est difficile à trouver : c'est un Buddha Bhagavat », et vous dites que sur 91 Kalpa, trois seulement eurent **125 c**
un Buddha, et que les autres Kalpa furent vides, privés de Buddha et misérables.

Le Buddha a en vue ces hommes coupables qui n'ont pas planté les racines de bien requises pour voir un Buddha *(anavaropitakuśalamūlā buddhadarśanāya)* quand il dit : « L'apparition d'un Buddha est chose rare, aussi rare que l'apparition d'une fleur sur l'arbre Udumbara *(ficus glomerata)* » [1]. En effet, ces pécheurs circulent dans les trois destinées mauvaises *(durgati)*, renaissent même parfois chez les hommes ou chez les dieux, mais quand un Buddha apparaît dans le monde, ils sont incapables de le voir. On dit que sur les 900.000 foyers que comptait la ville de Śrāvastī, 300.000 virent le Buddha, 300.000 en entendirent parler, mais ne le virent point, 300.000 n'en entendirent même pas parler. Or le Buddha résida à Śrāvastī durant 25 ans [2] et, si certains habitants n'en entendirent point parler et ne le virent pas, que dire alors des peuples éloignés ?

Un jour le Buddha, accompagné d'Ānanda, entra dans la ville de Śrāvastī pour mendier sa nourriture. A ce moment une pauvre vieille se tenait sur le bord du chemin. Ānanda dit au Buddha : « Cette femme est digne de pitié ; le Buddha devrait la sauver ». Le Buddha répondit : « Cette femme ne remplit pas les conditions voulues [pour être sauvée] ». Ānanda reprit : « Que le Buddha s'approche d'elle. Quand elle verra le Buddha avec ses marques *(lakṣaṇa)*, ses sous-marques *(anuvyañjana)* et ses rayons *(raśmi)*, elle éprouvera une pensée de joie *(muditācitta)* et remplira ainsi les conditions requises ». Le Buddha s'approche alors de cette femme, mais elle se détourne et lui présente le dos. Le Buddha

[1] Voir ci-dessus, p. 304, n. 2.
[2] Voir ci-dessus, p. 173, n. 3.

essaye de l'aborder de quatre côtés différents ; quatre fois de suite elle lui tourne le dos. Elle lève la tête en l'air, mais quand le Buddha vient à elle en descendant, aussitôt elle la baisse. Le Buddha surgit de terre [pour se faire voir], mais elle se couvre le visage des mains et ne veut pas voir le Buddha [1]. Le Buddha dit alors à Ānanda : « Que puis-je faire encore ? Tout est inutile : il y a de ces gens qui ne remplissent pas les conditions requises pour être sauvés et qui n'arrivent pas à voir le Buddha ». Voilà pourquoi le Buddha a dit qu'il est aussi difficile de rencontrer un Buddha qu'une fleur sur l'arbre Udumbara. Il en est du Buddha comme de l'eau de pluie *(varṣajala)*, facile à trouver en maints endroits, mais que les Preta, toujours assoiffés, n'atteignent jamais [2].

Vous dites que sur 91 Kalpa, trois seulement eurent un Buddha. Ceci vaut pour un univers de Buddha pris séparément, mais ne vaut pas pour tous les univers de Buddha pris en bloc. De même, l'autre affirmation, qui veut que « les autres Kalpa furent vides, privés de Buddha et misérables », ne s'applique qu'à un univers de Buddha pris séparément, et non pas à tous les autres univers pris en bloc. C'est pourquoi nous affirmons l'existence des Buddha des dix régions.

Arguments en faveur de la pluralité des Buddha.

En outre, dans les textes des Śrāvaka, les Buddha des dix régions interviennent, mais ces textes vous ne les comprenez pas.

1. Il est dit dans le *Tsa a han king* (Saṃyuktāgamasūtra) [3] : « Quand il pleut à verse, les gouttes de pluie *(bindu)* sont si serrées qu'on ne peut pas les compter. Il en est de même pour les univers *(lokadhātu)*. Je vois dans la région de l'Est *(pūrvasyāṃ diśi)* d'innombrables univers naissant, subsistant ou périssant. Leur nombre est très grand et défie le calcul. Il en est de même dans les dix régions. Dans ces univers des dix régions, d'innombrables

[1] Noter qu'il n'y a aucune mauvaise volonté chez cette femme. Le texte ne dit pas qu'elle ne veut pas voir le Buddha, mais simplement qu'elle est incapable de le voir parce que ses mérites sont insuffisants.

[2] Sur le tourment des Preta soumis au supplice de Tantale, voir p. ex. Sūtrālaṃkāra, tr. Huber, p. 99-100.

[3] Je n'ai pas découvert ce sūtra dans T 99 où il doit pourtant se trouver. Sauf erreur, il manque dans le Saṃyutta pâli.

êtres *(sattva)* subissent la triple douleur physique *(kāyaduḥkha)* — la vieillesse *(jarā)*, la maladie *(vyādhi)* et la mort *(maraṇa)* —, la triple douleur mentale *(cittaduḥkha)* — le désir *(rāga)*, la haine *(dvèṣa)* et la sottise *(moha)* —, et la triple douleur des renaissances *(punarbhavaduḥkha)* — renaissance parmi les damnés *(naraka)*, les Preta ou les animaux *(tiryagyoni)* —. Tous ces univers comptent trois espèces d'hommes : inférieurs *(avara)*, **126 a**
moyens *(madhya)* ou supérieurs *(agra)*. Les hommes inférieurs sont attachés *(sakta)* au bonheur présent, les hommes moyens au bonheur futur, les hommes supérieurs cherchent le Chemin ; ils sont remplis de bienveillance *(maitrī)* et de compassion *(karuṇā)* et ont pitié des êtres ». Lorsque les causes et les conditions [requises à la venue d'un Buddha] sont présentes, pourquoi l'effet [à savoir la venue d'un Buddha] ne se produirait-il pas ? Le Buddha a dit que « s'il n'y avait pas de vieillesse, de maladie et de mort, les Buddha n'apparaîtraient pas »[1]. C'est parce qu'on voit les hommes tourmentés par la vieillesse, la maladie et la mort qu'on prend la résolution *(praṇidhāna)* de devenir Buddha pour sauver tous les êtres, guérir leurs maladies mentales et les retirer de la douleur des renaissances. Or, précisément ces univers des dix régions présentent tous les causes et les conditions requises à la venue du Buddha *(buddhaprādurbhāva)*. Comment pouvez-vous dire que notre univers est le seul à posséder un Buddha et que les autres n'en ont pas ? Vous méritez aussi peu de créance que l'homme qui dirait : « Ici, il y a du bois, mais il n'y a pas de feu ; le sol est humide, mais il n'y a pas d'eau ». Il en va de même pour le Buddha. Ces êtres subissent dans leurs corps les douleurs de la vieillesse *(jarā)*, de la maladie *(vyādhi)* et de la mort *(maraṇa)* ; leur esprit est sujet aux maladies du désir *(rāga)*, de la haine *(dveṣa)* et de la sottise *(moha)* ; le Buddha apparaît dans le monde pour détruire cette triple douleur et introduire les êtres dans le triple véhicule *(yānatraya)*. Comment le Buddha n'apparaîtrait-il pas dans tous les univers où cette douleur existe ? Il serait inexact de dire qu'il suffit d'une seule drogue *(agada)* pour guérir d'innombrables aveugles *(andhapuruṣa)* [et par conséquent d'un seul Buddha pour guérir d'innombrables êtres]. Donc il faut nécessairement que les Buddha des dix régions existent.

[1] Aṅguttara, V, p. 144 : *Tayo bhikkhave dhammā loke na saṃvijjeyyuṃ, na Tathāgato loke uppajjeyya arahaṃ sammāsambuddho... Katame tayo ? Jāti ca jarā ca maraṇañ ca.*

2. En outre, dans le *Tch'ang a han* (Dīrghāgama), un sūtra dit [1] : « Il y avait un roi des Asura, gardien de la région Nord ; avec » plusieurs centaines de *koṭi* d'Asura, il se rendit, durant la der- » nière veille de la nuit, auprès du Buddha et, ayant salué de la » tête les pieds du Buddha, il se tint de côté ; lançant un éclat » pur, il illumina tout le Jetavana d'une grande lumière. Joignant » les mains, il loua le Buddha par ces deux stances :

« Grand héros, je prends mon refuge en toi !
» Buddha, le plus grand parmi les bipèdes,
» Ce que tu connais par l'œil de la sagesse
» Les dieux ne peuvent pas le comprendre.

» Qu'ils soient passés, futurs ou présents,
» Je m'incline devant tous les Buddha,
» Prenant aujourd'hui mon refuge dans le Buddha,
» Je rends également hommage aux Buddha des trois temps ».

Dans ces stances, il est question des Buddha des dix régions ; le roi des Asura incline la tête devant les Buddha des trois temps ; ensuite, et plus particulièrement, il prend son refuge dans le buddha Śākyamuni. Si les Buddha actuels des dix régions n'existaient pas, il prendrait seulement son refuge dans le buddha Śākyamuni et ne dirait rien des autres Buddha passés *(atīta)*, futurs *(anāgata)* et présents *(pratyutpanna)*. C'est pourquoi nous affirmons l'existence des Buddha des dix régions.

3. En outre, s'il y a eu, dans le passé, d'innombrables Buddha, s'il y aura, dans le futur, d'innombrables Buddha, il doit aussi y avoir, dans le présent, d'innombrables Buddha.

4. En outre si, dans les textes des Śrāvaka, le Buddha avait parlé des Buddha incalculables *(asaṃkhyeya)* et innombrables *(apramāṇa)* des dix régions, les êtres se seraient dit : « Puisque les Buddha sont si faciles à trouver, il n'est pas nécessaire de chercher avec zèle la Délivrance *(vimokṣa)*. Si nous ne rencontrons pas ce Buddha-ci, nous en rencontrerons un autre plus tard ». Par paresse *(kausīdya)*, ils ne chercheraient pas leur salut avec diligence. Une gazelle qui n'a encore jamais reçu de flèche *(sara)* ne con-
126 b naît pas la crainte *(bhaya)* ; mais, quand elle a déjà reçu une flèche,

[1] C'est le début de l'*Āṭānāṭikasūtra* en sanskrit dont j'ai donné le texte plus haut p. 301, n. 1.

elle s'enfuit en bondissant [à l'approche du chasseur]. De même les hommes qui connaissent les douleurs de la vieillesse *(jarā)*, de la maladie *(vyādhi)* et de la mort *(maraṇa)* et qui entendent dire qu'il n'y a qu'un seul Buddha très difficile à rencontrer, éprouvent de la crainte, s'efforcent avec énergie *(vīrya)* et arrivent rapidement à échapper à la douleur. C'est pourquoi le Buddha, dans les textes des Śrāvaka, n'a pas parlé de l'existence des Buddha des dix régions, mais il n'a pas dit non plus qu'ils n'existaient pas.

5. Si les Buddha des dix régions existent et si vous niez leur existence, vous commettez un péché à rétribution immédiate *(ānantaryāpatti)*. Par contre, si les Buddha des dix régions n'existent pas et que néanmoins j'affirme leur existence, rien qu'à produire la notion de Buddha infinis en nombre *(apramāṇabuddhasaṃjñā)*, je gagne le mérite qui consiste à leur rendre hommage *(satkārapuṇya)*. Pourquoi cela ? Parce que c'est la bonne intention *(kuśalacitta)* qui fait la grandeur du mérite. Ainsi, dans la concentration de la bienveillance *(maitrīcittasamādhi)*, on considère tous les êtres et on les voit tous heureux ; bien qu'il n'y ait pas d'avantage réel pour les êtres [à être considérés comme heureux], l'homme qui les considère de la sorte avec bienveillance gagne un mérite immense. Il en va de même pour [celui qui pose] la notion de Buddha des dix régions.

Si les Buddha des dix régions existent réellement et qu'on nie leur existence, on commet le péché extrêmement grave de s'attaquer aux Buddha des dix régions. Pourquoi ? Parce qu'on s'attaque à une chose vraie. L'homme ne voit pas ces Buddha avec son œil de chair *(māṃsacakṣus)*; mais si, rien que par la foi *(cittaprasāda)*, il affirme leur existence, son mérite *(puṇya)* est immense. Au contraire, s'il nie en pensée leur existence, alors que ces Buddha existent réellement, son péché *(āpatti)* est très grave. Si donc l'homme, de par ses propres lumières, doit croire à l'existence [des Buddha des dix régions], comment pourrait-il ne pas y croire lorsque le Buddha en personne a proclamé dans le Mahāyāna l'existence de ces Buddha ?

Grand nombre de Sauveurs, mais petit nombre d'élus.

Question. — S'il y a, dans les dix régions, un nombre immense de Buddha et de Bodhisattva, pourquoi ne viennent-ils pas [au

secours] des êtres qui, à l'heure actuelle, tombent en si grand nombre dans les trois destinées mauvaises *(durgati)* ?

Réponse. — 1. Parce que les péchés *(āpatti)* de ces êtres sont trop graves [1]. Même si les Buddha et les Bodhisattva venaient [à leur secours], les êtres ne les verraient pas.

2. De plus les Buddha du Corps de la loi *(dharmakāyabuddha)* lancent sans cesse des rayons *(raśmi)* et prêchent sans cesse la loi, mais à cause de leurs péchés, ces êtres ne les voient pas et ne les entendent pas. Ainsi, lorsque le soleil *(sūrya)* se lève, les aveugles *(andha)* ne le voient pas ; lorsque la foudre *(vajra)* secoue la terre, les sourds *(badhira)* ne l'entendent pas ; de même le Corps de la loi *(dharmakāya)* lance sans cesse des rayons et prêche sans cesse la loi, mais les êtres qui ont accumulé péchés *(āpatti)* et souillures *(mala)* au cours d'innombrables Kalpa ne le voient pas et ne l'entendent pas. Si le miroir *(ādarśa)* est clair ou l'eau *(jala)* limpide, on peut y voir son image ; mais si le miroir est souillé ou l'eau troublée, on ne voit rien ; de même les êtres dont la pensée est pure voient le Buddha, tandis que ceux dont la pensée est impure ne le voient pas. Bien qu'à l'heure actuelle, les Buddha et les Bodhisattva des dix régions viennent sauver les êtres, on n'arrive pas à les voir.

3. En outre, le buddha Śākyamuni, né dans le Jambudvīpa, demeurait à Kapilavastu, mais allait fréquemment faire un tour dans les six grandes villes de l'Inde orientale [2]. Un jour, il alla en volant dans l'Inde du Sud, dans la demeure du vaiśya *Yi eul* (Koṭikarṇa), dont il reçut les hommages [3]. Un autre jour, il alla

[1] Comparer Saṃdhinirmocana, IX, § 25 : Si les Bodhisattva disposent de richesses inépuisables, s'ils sont compatissants, comment y a-t-il encore des miséreux par le monde ? C'est uniquement la faute aux péchés des êtres. S'il n'y avait pas les péchés des êtres pour s'opposer à leur bonheur, comment y aurait-il des miséreux par le monde, puisque les Bodhisattva ne songent qu'à secourir les autres et disposent de richesses inépuisables ? Il en va comme des Preta torturés par la soif : ils voient l'eau de l'océan se tarir devant eux. Cette torture n'est pas imputable à l'océan, elle est due à la rétribution des péchés commis par les Preta. De même ici, la souffrance des miséreux n'est pas imputable à cet océan qu'est la générosité des Bodhisattva, mais uniquement à ces actes démoniaques que sont les péchés des êtres.

[2] Les fréquents séjours du Buddha dans les six grandes villes de l'Inde orientale et sa préférence pour Rājagṛha et Śrāvastī ont été signalés plus haut, p. 169-179.

[3] *Le Voyage du Buddha dans l'Inde du Sud et sa réception par Koṭikarṇa.* — La légende de Koṭikarṇa dans les Vinaya a été étudiée par S. Lévi, *Sur la récitation primitive des textes bouddhiques*, JA, Mai-juin 1915, p. 401-417. Les sources sont Vinaya pâli, I, p. 194 sq. ; Udāna, p. 57 sq. ; Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1447,

dans l'Inde du Nord au royaume des *Yue tche* ; il y soumit le roi-dragon *A po lo* (Apalāla) ; puis, allant à l'Ouest du royaume des *Yue tche,* il soumit la Rākṣasī, séjourna dans sa grotte *(guhā)*

k. 1, p. 1048 c-1053 c (correspond exactement au *Koṭikarṇāvadāna* du Divya, p. 1-24) ; Vinaya des Sarvāstivādin, T 1435, k. 25, p. 178 a-182 a ; Vinaya des Mahīśāsaka, T 1421, k. 21, p. 144 a ; Vinaya des Dharmagupta, T 1428, k. 39, p. 845 b.

Dans toutes ces sources, Koṭikarṇa est le disciple de Mahākātyāyana. Maître et disciple résident dans le royaume d'Avanti, capitale Ujjayinī, sur le plateau de Mālva. Le royaume est appelé, dans le Vinaya pâli et l'Udāna, *Avanti* ; dans les Vinaya des Dharmagupta et des Mahīśāsaka, *Aśpakāvanti* ; dans le Vinaya des Sarvāstivādin, *Aśmakāvanti* ; dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, *Aśma Aparāntaka.* — Koṭikarṇa va rendre visite au Buddha qui se trouve à Śrāvastī, au Jetavana (ou, selon le Vin. des Dharmagupta, à Rājagṛha sur le Gṛdhrakūṭaparvata). Il se prosterne devant le Buddha et s'assoit de côté. Le Buddha l'accueille avec le cérémonial coutumier. Ānanda prépare la couche de Koṭikarṇa dans la cellule du Buddha. Le Buddha rentre dans sa cellule après minuit, et Koṭikarṇa l'y suit. A la demande du maître, Koṭikarṇa récite l'Arthavarga, et le Buddha le félicite. Koṭikarṇa fait part au Buddha des difficultés que rencontre l'observation du règlement monastique dans les pays excentriques ; le Buddha permet que, dans le pays du Sud et l'Avanti, où les moines sont peu nombreux, cinq religieux procèdent à l'ordination ; il autorise aussi l'usage constant des bains et des souliers.

Il est donc établi sur les textes que Koṭikarṇa se rendit un jour de l'Avanti à Śrāvastī (ou à Rājagṛha) pour faire la connaissance du Buddha. Par contre, les sources ne disent pas que le Buddha soit jamais allé dans l'Avanti, ou ailleurs, pour rendre sa visite à Koṭikarṇa. Et pourtant le Mppś est formel : « Un jour le Buddha alla en volant dans l'Inde du Sud, dans la demeure du vaiśya Koṭikarṇa, dont il reçut les hommages ». Mais le Mppś se trompe. Voyons en quoi consiste son erreur et essayons de l'expliquer.

a. Il est faux que le Buddha se soit jamais rendu chez Koṭikarṇa dans l'Avanti, mais il est exact qu'il a visité l'Inde du Sud. Sur l'invitation de Pūrṇa et de ses frères, il se rendit à Śūrpāraka (voir ci-dessus, p. 343, n. 1), capitale du Śroṇāparānta (Konkan septentrional). Le voyage est raconté dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1448, k. 3, p. 14 b 23 — 17 a 21 ; Divyāvadāna, p. 46-55 (tr. BURNOUF, *Introduction,* p. 234-245) ; Papañca, V, p. 90-92 ; Sāratthа, II, p. 378-379. Le Buddha partit par voie des airs avec cinq cents Arhat. Il convertit en chemin cinq cents veuves, cinq cents ṛṣi et le sage Vakkalin. Il atterrit à Śūrpāraka dans le palais de santal *(candanamāla prāsāda)* qu'il changea en cristal. Au retour, il convertit les rois des Nāga, Kṛṣṇa et Gautamaka, et, selon les sources pâlies, il laissa sur le bord de la rivière Nammadā (actuellement Nerbudda) l'empreinte de son pied. De là, il se rendit dans l'univers Marīcika pour convertir Bhadrakanyā, la mère de Maudgalyāyana. Enfin, avec la rapidité de la pensée, il rentra à Śrāvastī, au Jetavana.

b. Il n'y a pas de doute que c'est à ce voyage que le Mppś fait allusion quand il dit que le Buddha alla, en volant, dans l'Inde du Sud. Mais pourquoi dit-il que le Buddha se rendit dans la demeure de Koṭikarṇa alors que le Buddha a été reçu par Pūrṇa ? Probablement parce que Śūrpāraka, la ville de Pūrṇa, est située dans le Śroṇāparānta et que le surnom de Koṭikarṇa, est Śroṇa (en pâli, Soṇa Koṭikaṇṇa). Le Mppś n'est pas le seul à avoir rapproché le nom du pays et le surnom du héros. Tandis que dans les autres Vinaya, que nous avons analysés plus haut, Koṭikarṇa est disciple de Mahākātyāyana et originaire de l'Avanti, le Vinaya des Mahāsāṃghika, T 1425, k. 23, p. 415 c, en fait un disciple de Pūrṇa et le fait habiter dans le *Chou na* (Śroṇāparānta).

et jusqu'à présent l'ombre du Buddha est restée telle quelle :
126 c ceux qui entrent à l'intérieur de la grotte et regardent ne voient rien, mais une fois sortis de l'orifice, ils voient de loin des rayons *(raśmi)*. Enfin le Buddha se rendit en volant au *Ki pin* (Kapiśa ?) sur la montagne du ṛṣi *Li po t'o* (Revata) ; se tenant dans l'espace, il soumit ce ṛṣi. Le ṛṣi lui dit : « J'aime à demeurer ici ; je voudrais que le Buddha me laisse de ses cheveux *(keśa)* et de ses ongles *(nakha)* de Buddha », et il éleva un stūpa pour leur rendre ses hommages. Ce stūpa subsiste encore aujourd'hui ; au pied de cette montagne, se trouve le monastère *(vihāra)* de *Li yue*, à prononcer *Li po t'o* (Revata) [1].

[1] *Le voyage du Buddha dans le Nord-Ouest de l'Inde.* — Le Mppś se contente de rappeler brièvement les incidents les plus marquants : la soumission du dragon Apalāla, la conversion de la Rākṣasī et le miracle de l'Ombre, la conversion de Revata. — Le cycle d'Aśoka n'est guère plus prolixe ; il ne signale que quatre incidents :

Tsa a han, T 99, k. 23, p. 165 b : « Quand le Buddha fut sur le point d'entrer dans le Nirvāṇa, il convertit le roi-dragon Apalāla, le maître-potier *(kumbhakāra)*, le Caṇḍāla, le dragon Gopāli ; puis il se rendit au royaume de Mathurā ».

Divyāvadāna, p. 348 (texte corrompu) : *Yadā Bhagavān parinirvāṇakālasamaye 'palālanāgaṃ vinīya kumbhakārīṃ Caṇḍālīṃ Gopālīṃ ca teṣāṃ Mathurām anuprāptaḥ.*

A yu wang tchouan, T 2042, k. 1, p. 102 b, ajoute quelques indications géographiphiques : « Jadis, quand le Buddha se trouvait au royaume de *Ou tch'ang* (Uḍḍiyāna), il soumit le dragon *A po po* (Apalāla). Dans le royaume de *Ki pin* (probablement, Kapiśa et non Cachemire comme le veut M. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 245) il convertit le maître *fan tche* (brahmacārin). Dans le royaume de *K'ien t'o wei* (Gandhāra), il convertit le *tchen t'o lo* (caṇḍāla). Dans le royaume de Gandhāra, il soumit le bœuf-dragon *(gonāga,* c'est-à-dire Gopālanāga). Là-dessus, il se rendit dans le royaume de Mathurā ».

Le voyage est raconté en détail dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Ken pen chouo... yao che, T 1448, k. 9, p. 40 b 6-41 c 1. A la traduction qu'en a donnée M. J. PRZYLUSKI, *Le Nord-Ouest de l'Inde*, JA, nov.-déc. 1914, p. 510-517, il faut ajouter les remarques judicieuses, touffues, de M. S. LÉVI, dans son *Catalogue géographique des Yakṣa*, JA., janv.-févr. 1914, passim.

Avec quelque bonne volonté, il est loisible de retracer les grandes étapes de ce voyage en prenant pour cadre le Vinaya des Mūlasarvāstivādin et en y introduisant les renseignements fournis par le Mppś, le Kouan fo san mei (T 643) et surtout les pèlerins chinois *Fa hien* (dans Kao seng fa hien tchouan, T 2085), *Song Yun* (dans Lo yang k'ie lan ki, T 2092) et *Hiuan tsang* (dans Si yu ki, T 2087, et Ta ts'eu ngen sseu san tsang fa che tchouan, T 2053), qui visitèrent l'Inde du N-O respectivement vers les années 399, 520 et 630. Pour plus d'objectivité, je me référerai directement aux sources et non aux traductions de LEGGE et de GILES (pour Fa hien), de CHAVANNES (pour Song Yun), de ST. JULIEN, BEAL et WATTERS (pour Hiuan tsang). Malgré sa date tardive, l'Avadānakalpalatā, ch. 54-57 (éd. MITRA, II, p. 110-151) mérite toute l'attention que M. P. DEMIÉVILLE lui a consacrée dans son étude sur les *Versions chinoises du Milindapañha*, BEFEO, XXIV, 1924, p. 36-43. Les splendides découvertes de M. Foucher en pays gréco-bouddhique et les travaux de la délégation archéologique française en Afghanistan permettent de suivre les

Si des hommes qui sont nés dans le même pays que le Buddha ont pu ne pas le voir, que dire alors des étrangers ? Donc, ce n'est pas parce qu'on ne voit pas les Buddha des dix régions qu'on peut dire qu'ils n'existent pas.

traces du Buddha sur les cartes qu'ils ont dressées. Cf. A. FOUCHER, *Notes sur la géographie ancienne du Gandhāra*, BEFEO, I, 1901, p. 322-369 ; *Notes sur l'itinéraire de Hiuan tsang en Afghanistan*, Études asiatiques, Paris, 1925 ; *De Kāpiśī à Pushkaravatī*, BSOS, VI, p. 341-348 ; J. BARTHOUX, *Les Fouilles de Haḍḍa*, Paris, 1933, p. 4 : carte du district de Jelâl-Âbâd.

Selon le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (*l. c.*), le Buddha, après avoir franchi l'Indus vers l'Ouest mit neuf étapes pour traverser l'Uḍḍiyāna, le Lampāka et arriver aux environs de Peshawar.

Ire *étape*. — Dans le royaume des Yue tche (Mppś, p. 126 b), en Uḍḍiyāna (A yu wang tchouan, p. 102 b), près des sources du Swât (Si yu ki, p. 882 b), il soumet le nāga Apalāla. Nous avons étudié plus haut, p. 188, n. 1, les légendes relatives à ce serpent et nous avons vu qu'exception faite pour le P'ou sa pen hing king, T 155, k. 2, p. 116 b-c, qui le situe dans l'étang de *Yeou lien*, près de Rājagṛha, les autres sources le localisent dans le N.-O.

Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (*l. c.*) fournit un récit détaillé de la lutte entre le Buddha et le dragon : Le Buddha, accompagné de Vajrapāṇi, arrive dans le palais d'Apalāla. Furieux, le roi-dragon s'élève dans les airs et fait pleuvoir une averse de grêle et de mottes de terre. Le Buddha, entré dans la méditation de bienveillance, change les grêlons et les mottes de terre en parfums divers. Le dragon s'empresse de lancer sur lui des armes qui se transforment aussitôt en fleurs de lotus. Apalāla répand alors un nuage de fumée que le Buddha combat par un autre nuage de fumée Vajrapāṇi, sur l'ordre du Buddha, détruit avec sa massue la cime de la montagne qui s'écroule et comble le lac du dragon. Pour empêcher celui-ci de s'enfuir, le Buddha fait jaillir des flammes de toutes parts. Apalāla se réfugie auprès du Buddha où le sol était tranquille et frais. Dompté, il prend son refuge dans le triple Joyau.

La soumission d'Apalāla est représentée sur les bas reliefs du Gandhāra (FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, fig. 270-275) et les pèlerins chinois Fa hien (p. 858 a), Song Yun (p. 1020 a) et Hiuan tsang (p. 882 c) ajoutent encore quelques détails : ils ont noté l'endroit où le Buddha fit sécher son kāṣāya mouillé par le dragon, la pierre où il laissa l'empreinte de son pied, la source où il mâchonna une petite branche de saule qui, plantée en terre, se développa aussitôt et devint un grand arbre.

IIe *étape*. — Conversions de Ṛṣi et de Yakṣa dans les villages de *Tsiu lou* (en tib. *Yul gñis grogs su)* et de Kanthā, qu'il faut certainement situer sur le cours supérieur du Swāt.

IIIe *étape*. — Séjour dans la ville du Grenier à riz qui n'est autre que Manglaor, en sanskrit Maṅgalapura, le *Mong kie li* de Hiuan-tsang (p. 883 b), capitale des rois de l'Uḍḍiyāna. C'est là qu'au dire du Vinaya des Mūlasarvāstivādin (*l. c.*) et de Hiuan-tsang (p. 884 a), le Buddha guérit et convertit la mère du roi Uttarasena.

Il semble bien qu'après cette troisième étape le Buddha, marchant, ou plutôt volant, en direction du S-O, se rendit directement au Lampāka (Lamghan), district de l'Afghanistan situé sur le cours moyen de la rivière Kubhā, (Kābul). Ses villes principales sont Nagarahāra (Jelâl-Âbâd) et Haḍḍa (cf. J. BARTHOUX, *Les fouilles de Haḍḍa*, I et III, Paris, 1933). Il a pour voisin à l'est le Gandhāra, berceau de l'art gréco-bouddhique, rendu célèbre par les travaux de M. Foucher ; à l'ouest, le Kapiśa, capitale Kāpiśī (Begram), illustré par les travaux de la délégation archéo-

4. En outre, le bodhisattva *Mi lö* (Maitreya), malgré sa grande bienveillance *(maitrī)*, reste dans son palais céleste et ne vient pas jusqu'ici. Mais, parce qu'il ne vient pas, peut-on dire qu'il

logique française en Afghanistan (cf. J. HACKIN, *Recherches archéologiques à Begram*, 2 vol., Paris, 1939 ; J. HACKIN et J. CARL, *Recherches archéologiques au Col de Khair khaneh*, Paris, 1936). Notons que le Lampāka, longtemps tributaire du Kapiśa (cf. Hiuan tsang, Si yu ki, k. 2, p. 878 b), est souvent confondu avec lui dans les textes.

IV[e] *étape*. — Ville de Revata (ch. *Li yi to*, tib. Dbaṅ ldan) où le Buddha convertit le maître potier *(kumbhakāra)*, ainsi qu'il est longuement raconté dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin (*l. c.*). Nous avons vu que l'A yu wang tchouan situe la conversion de ce maître brahmacārin dans le *Ki pin*. M. PRZYLUSKI, *Légende d'Aśoka*, p. 245, croit que *Ki pin* désigne ici le Cachemire, mais nous avons de bonnes raisons de penser qu'il s'agit plutôt du Kapiśa-Lampāka. La chose n'est pas impossible, car si « il est certain que, dans les traductions des textes bouddhiques antérieures à l'an 600, *Ki-pin* répond toujours, quand nous avons un texte sanskrit parallèle, à Kaśmīra et non à Kapiśa... il n'est pas impossible théoriquement que *Ki-pin* ait désigné d'abord Kapiśī ». (P. PELLIOT, *Tokharien et Koutchéen*, JA, janv.-mars 1934, p. 39 en note).

Le Mppś nous apprend ici que le ṛṣi Revata construisit sur une montagne du *Ki pin* un stūpa contenant des cheveux et des ongles du Buddha et qu'au pied de cette montagne se trouvait encore de son temps le vihāra dit de Revata.

Or Fa hien (p. 859 a) rencontra à 400 pas de la grotte de l'Ombre du Buddha, située à un demi yojana de Nagarahāra, un stūpa élevé sur les cheveux et les ongles du Buddha. Hiuan tsang (Si yu ki, p. 879 a) découvrit ce même stūpa au côté nord-ouest de la grotte ; il contenait, dit-il, des cheveux et des ongles du Tathāgata. Song Yun (p. 1021 c) signale également à Nagarahāra des reliques insignes contenant la dent et les *cheveux* du Buddha. Il ne peut s'agir là que du stūpa élevé par Revata et des reliques réunies par lui lors de sa conversion.

Donc le stūpa et le vihāra de Revata se trouvent à proximité de Nagarahāra, et la montagne du *Ki pin* dont il est question ici est à chercher dans le Kapiśa-Lampāka et non au Cachemire.

Le monastère de Revata (en chinois *Li yue* ou *Li po t'o*) était célèbre. Dans la légende d'Aśoka (Divyāvadāna, p. 399 ; Tsa a han, T 99, k. 23, p. 169 a-b ; A yu wang tchouan T 2042, k. 2, p. 105 a ; A yu wang king, T 2043, k. 3, p. 139 c), le grand empereur, dans un transport mystique, invite à venir à lui les sages pleins de fermeté qui habitent l'agréable ville de Kaśmīra ou qui résident dans les vihāra du Tāmasavana, du Mahāvana et de Revataka. L'agréable ville de Kaśmīra, comme son nom l'indique, est au Cachemire ; le Tāmasavana et le Mahāvana (Sounigrâm) sont situés dans l'Uḍḍiyāna (cf. Hiuan-tsang, Si yu ki, T 2087, k. 4, p. 889 b ; k. 3, p. 883 a) ; quant au Revataka, nous le placerons dans le Kapiśa. Ce dernier jouissait auprès des fidèles d'une grande vénération. Le Sūtrālaṃkāra, tr. HUBER, p. 429, signale le cas d'un pauvre homme et d'une pauvre femme du *Ki pin* (Kapiśa) qui allèrent jusqu'à se vendre eux-mêmes pour faire des offrandes aux religieux du monastère de Revata.

Ajoutons de suite que les Revata sont nombreux dans l'hagiographie bouddhique : le dictionnaire des noms propres de MALALASEKERA, II, p. 751-755, n'en compte pas moins d'une dizaine, et la liste n'est pas complète. Il y avait notamment dans un monastère du Cachemire un Revata, ou plutôt un Raivataka, qui fut le héros d'un avadāna raconté dans le 105[e] ch. de l'Avadānakalpalatā, éd. S. C. DAS, II, p. 979 :

purā Raivatako nāma Kāśmīreṣu śucivrataḥ |
bhikṣuḥ Śailavihāre 'bhūt sarvabhūtadayāśrayaḥ ||

n'existe pas ? Si on trouve étrange que Maitreya, qui est si proche [de nous], ne vienne pas, comment pourrait-on s'étonner de ce que les Buddha des dix régions, qui sont si éloignés, ne viennent pas [chez nous] ?

« Il y avait jadis, chez les Cachemiriens, dans le Monastère du Rocher, un moine aux vœux purs nommé Raivataka, support miséricordieux de tous les êtres ».

La Vibhāṣā, T 1545, k. 125, p. 654 c-655 b, raconte au long sa mésaventure : Autrefois dans le royaume de *Kia chö mi lo* (Kaśmīra), il y avait une capitale nommée *Pi lo tch'a* (Biratha). Non loin de la ville, se trouvait un monastère *(saṃghārāma)*, le *Che yai* (Śailavihāra), où habitait un bhikṣu-Arhat. Un jour, il était en train de teindre son froc, quand un homme s'approcha de lui et lui demanda s'il n'avait pas vu son veau. Sur la réponse négative du bhikṣu, il examina l'innocente cuvelle : la fatalité,ou plutôt la loi du karman, voulut que l'homme prit le froc du moine pour une peau de bœuf, la teinture pour du sang, les plantes tinctoriales pour de la viande et la cuvelle pour une tête de bœuf. Le bhikṣu fut jeté en prison par le roi, et ses disciples ne s'en soucièrent pas. Après de longues années, ils vinrent quand même le réclamer au roi en protestant de son innocence. Quand on vint pour le libérer, le bhikṣu avait tellement changé qu'on ne le reconnut point ; il fallut crier à haute voix dans la prison : « Où es-tu śramaṇa ? par faveur royale tu es libre ». Le bhikṣu bondit hors de la prison et s'élança dans les airs. A ce spectacle le roi, saisi de remords, s'excusa auprès du bhikṣu. Celui-ci affirma qu'il n'avait jamais éprouvé de colère contre le roi et recommanda à ses disciples de ne pas lui tenir rigueur. Un jeune śrāmaṇera qui n'avait pas entendu ce conseil, maudit intérieurement la mauvaise ville qui avait emprisonné son maître durant de longues années. Un Amanuṣya ayant deviné sa pensée, fit tomber une pluie de terre qui détruisit complètement la capitale du Cachemire.

[M. Chavannes, auquel les sources signalées ici ont échappé, a connu l'histoire du bhikṣu Revata par deux récits incorporés, l'un dans de Kieou tsa p'i yu king, T 206, nº 32, k. 1, p. 516 a, l'autre dans le Tsa pao tsang king, T 203, nº 19, k. 2, p. 457 b. Il les a traduits dans ses *Contes*, I, p. 395 ; III, p. 15-17].

Vᵉ *étape*. — La ville des Roseaux verts (ch. *Lou so* ; tib. *Gsiṅ ma can*) où le Buddha convertit un Yakṣa et sa famille.

VIᵉ *étape*. — La ville de Protège-tas (skr. Kūṭapāla) où le Buddha convertit le bouvier *(gopāla)* et le roi-dragon *Sou tchö*. Ce passage du Vinaya des Mūlasarvāstivādin est probablement interpolé ; il faut lire : où le Buddha convertit le roi-dragon Gopāla. D'autres sources nous apprennent que le Buddha laissa son Ombre dans la grotte du dragon ; voici leur contenu :

a. Le Vinaya des Mūlasarvāstivādin place à Kūṭapāla la conversion du roi-dragon Gopāla, mais ne mentionne pas la Grotte de l'ombre.

b. Fa hien et Song Yun décrivent longuement la Grotte de l'ombre qu'ils situent à Nagarahāra, mais ne disent rien de la conversion du dragon Gopāla.

c. Hiuan tsang localise à Nagarahāra la conversion du dragon Gopāla et la Grotte de l'ombre du Buddha.

d. Le Kouan fo san mei hai king situe à Nagarahāra la conversion d'un dragon — qu'il ne nomme pas — et de cinq Rākṣasī. Il décrit longuement les circonstances qui déterminèrent le Buddha à laisser son ombre dans la grotte du dragon.

e. Le Mppś place à l'Ouest du pays des Yue tche la conversion de *la* Rākṣasī et la Grotte de l'ombre du Buddha.

Sous la divergence des détails se cache, à n'en pas douter, une légende identique.

5. En outre, si les Buddha des dix régions ne viennent pas jusqu'ici, c'est parce que les êtres sont chargés de fautes *(āpatti)* et de souillures *(mala)* très lourdes et ne remplissent pas les qualités *(guṇa)* requises pour voir les Buddha.

Quelques citations empruntées aux sources précitées convaincront le lecteur :

Fa hien tchouan, T 2085, p. 859 a 3-7 : « A un demi-yojana au sud de la ville de Nagarahāra, on rencontre une grotte en pierre, si on suit la chaîne de montagnes en direction du sud-ouest ; c'est là que le Buddha a laissé son ombre. Quand on la regarde d'une distance de plus de dix pas, elle a l'apparence de la véritable forme du Buddha avec sa couleur or *(suvarṇavarṇa)*, ses marques *(lakṣaṇa)*, ses sous-marques *(anuvyañjana)*, ses rayons *(raśmi)* et son éclat *(prabhā)*. Plus on s'approche, plus elle s'atténue, comme si c'était une illusion. Lorsque les rois des régions voisines eurent envoyé des artistes de métier pour en prendre une copie, aucun d'eux ne put y parvenir. Dans ce pays une tradition populaire dit que les mille Buddha doivent tous laisser là leur ombre ».

[Les difficultés qu'éprouvèrent toujours les artistes à reproduire l'image du Buddha sont illustrées par une historiette racontée dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, T 1442, k. 45, p. 874 a-b ; Divyāvadāna, p. 547 (tr. BURNOUF, *Introduction*, p. 304) ; San pao kan ying yao lio you, T 2084, k. 1, p. 827-828 : Rudrāyaṇa, roi de Roruka, a fait cadeau à Bimbasāra, roi du Magadha, d'une cuirasse merveilleuse. En retour, ce dernier veut lui envoyer un portrait du Buddha, mais les peintres chargés de ce travail ne peuvent détacher les yeux de leur divin modèle et leur main reste inactive. Le Buddha projette alors son ombre sur une toile ; les peintres en tracent le contour et ajoutent les couleurs].

Song Yun, Lo yang k'ie lan ki, T 2092, k. 5, p. 1021 c-1022 a (d'après les corrections et la traduction de E. CHAVANNES, *Voyage de Song Yun*, BEFEO, III, 1903, p. 428) : « J'arrivai à Nagarahāra où je vis la caverne de l'ombre du Buddha ; il s'y trouve une porte tournée vers l'ouest ; si on pénètre dans la montagne à une profondeur de quinze pas et qu'on regarde de loin, alors toutes les marques distinctives [du Buddha] apparaissent clairement ; si on s'approche pour regarder, elles s'obscurcissent et deviennent invisibles ; si on touche l'endroit avec la main, on ne trouve que la paroi de roc ; si on recule graduellement, on recommence à voir le visage se dresser d'une manière remarquable ; c'est là un phénomène comme il y en a peu dans le monde. En avant de la caverne est une pierre carrée sur laquelle est l'empreinte des pieds du Buddha. A cent pas au sud-ouest de la caverne est l'endroit où le Buddha lava ses vêtements ».

Un siècle plus tard, Hiuan tsang eut également l'occasion de visiter la grotte, sur laquelle il fournit d'amples détails. Cf. Si yu ki, T 2087, k. 2, p. 879 a (tr. BEAL, I, p. 93-95 ; WATTERS, I, p. 184) et *Vie de Hiuan tsang*, T 2053, k. 2, p. 229 c-230 a (tr. BEAL, *Life of Hiuen tsiang*, p. 61-62.) Il constate que l'ombre du Buddha, clairement visible autrefois, ne se manifestait plus de son temps qu'en de rares occasions et à certaines personnes. La *Vie* raconte en quelles dramatiques circonstances il fut lui-même gratifié de la vision de l'ombre ; c'est une belle page de littérature religieuse qu'il faut lire dans l'ouvrage de M. R. GROUSSET, *Sur les traces du Buddha*, Paris, 1929, p. 93-95.

Selon Hiuan tsang, la grotte était habitée autrefois par le dragon Gopāla, un bouvier qui s'était métamorphosé en nāga pour assouvir une vengeance. Converti par le Buddha, il lui avait demandé de demeurer toujours dans sa grotte. Hiuan tsang confirme certains points de détail déjà mentionnés par ses devanciers : comme

6. En outre, les Buddha [avant de venir] doivent d'abord savoir si les racines de bien *(kuśalamūla)* des êtres sont mûres *(pakva)*

Fa hien, il connaît la tradition selon laquelle les mille Buddha du Bhadrakalpa doivent laisser leur ombre dans cette grotte ; comme Song Yun, il a vu, à proximité de la caverne, l'endroit où le Buddha laissa l'empreinte de ses pieds et lava ses vêtements. Il note aussi, à proximité de la grotte, la présence d'autres cavernes « que les nobles disciples du Tathāgata avaient occupées comme lieux de méditation ». Or nous savons par le Kouan fo san mei hai king que le roi-dragon et ses Rākṣasī avaient construit cinq grottes pour les grands disciples du Buddha.

Le Kouan fo san mei hai king, T 643, k. 7, p. 679 b-681 b (tr. J. PRZYLUSKI, *Le Nord-Ouest de l'Inde*, p. 565-568) a été traduit par Buddhabhadra († 429), peut-être originaire de Nagarahāra (BAGCHI, I, p. 341, n. 3), donc bien placé pour nous renseigner sur le folklore du Lampāka. Cet ouvrage rempli de détails précis est peut-être la source directe du Mppś ; en voici un bref résumé :

Le Buddha vint au royaume de *Na kie ho lo* (Nagarahāra), sur la montagne du vieux Ṛṣi, dans la forêt fleurie de Jambu, au bord de l'étang d'un dragon venimeux, au nord de la source des fleurs de lotus bleus, dans la grotte des Rakṣa, au sud de la montagne *A na sseu* (Anāśin). En ce temps, dans cette grotte, il y avait cinq Rakṣa qui se changèrent en dragons femelles et s'accouplèrent avec un dragon venimeux. Ils faisaient régner la famine et les épidémies dans le pays. Le roi de Nagarahāra, Puṣpabhūti, invite le Buddha à purger son royaume de ce fléau. Śākyamuni, accompagné d'Ānanda et de quatre grands disciples, se rend sur la montagne du Vieux Ṛṣi et, avec l'aide de Vajrapāṇi et de Maudgalyāyana, soumet le roi-dragon et les cinq Rākṣasī. A leur demande, il consent à séjourner, quelque temps dans la grotte de pierre des Rākṣasī. Lorsqu'il voulut s'en retourner, le roi-dragon le supplia de rester toujours avec lui : « Pourquoi me quitter, disait-il, et faire que je ne vois plus le Buddha ? Je ferai des mauvaises actions et je tomberai dans une mauvaise voie ». Le Buddha le consola : « J'accepte, dit-il, ton invitation. Je resterai dans la grotte pendant quinze cents ans ». Le Buddha accomplit alors une série de miracles, puis il s'élança et son corps entra dans la pierre. « Les hommes, continue le texte, voyaient sa face semblable à un miroir brillant. Les dragons voyaient tous le Buddha qui se tenait dans la pierre et dont la clarté transparaissait au dehors. Sans sortir de l'étang, ils voyaient constamment le soleil du Buddha. Bhagavat était assis, les jambes croisées, à l'intérieur du rocher. Quand les êtres vivants le voyaient, c'est en regardant de loin qu'ils pouvaient le voir ; de près, il n'était pas visible... L'ombre prêchait aussi la loi » (tr. J. PRZYLUSKI).

Notons pour terminer que M. Foucher a pu identifier la Grotte de l'ombre près du village de Tchahâr Bâgh. Le Buddha et les Bodhisattva ont encore laissé leur ombre en beaucoup d'autres endroits, notamment à Kauśāmbī et à Gayā (cf. KERN, *Manual*, p. 90-91). Dans cette dernière ville, l'ombre est représentée sur un poteau sculpté : « Une cellule rupestre du type ordinaire, un lit de pierre à l'intérieur, indiqué en très faible relief ; à droite, deux laïcs, richement vêtus, s'approchent les mains jointes. A l'intérieur de la grotte était peint un petit personnage debout, tenant un bâton de moine » (COOMARASWAMY, *La sculpture de Bodhgayâ*, p. 37 et pl. XLVII, 2).

VII[e] *étape*. — La septième étape conduit le Buddha dans la ville de Nandivardhana. Selon le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, le Buddha y convertit le roi Devabhūti et sa famille, les sept fils de la Caṇḍālī, le yakṣa Protecteur du lac, les nāga

et si leurs entraves *(saṃyojana)* sont minces. C'est après seulement qu'ils viennent ici. Il est dit :

Les Buddha, par un examen préalable, connaissent les hommes
Qu'aucun artifice *(upāya)* ne peut sauver,
Ceux qui sont difficiles à sauver ou faciles à convertir,
Ceux dont la conversion sera lente ou rapide.

Par des rayons, par les fondements du pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)*
Ou par toutes sortes de moyens, les Buddha sauvent les êtres.
Il y a des rebelles que le Buddha écarte,
Il y a des rebelles que le Buddha ne protège pas.

Il a de dures paroles pour les violents, difficiles à convertir ;
Il a de douces paroles pour les doux, faciles à sauver.
Nonobstant sa bienveillance, sa pitié et son équanimité,
Il connaît le temps favorable et, dans sa sagesse, il use d'artifices.

C'est pourquoi, même si les Buddha des dix régions ne viennent pas ici, on ne peut pas dire qu'ils n'existent pas.

7. En outre, si de grands Arhat comme Śāriputra, etc., et de grands Bodhisattva comme Maitreya, etc., n'ont pas pu connaître la sagesse *(prajñā)*, les forces *(bala)*, les artifices salvifiques *(upāya)* et les Supersavoirs *(abhijñā)* du Buddha, comment donc les profanes *(pṛthagjana)* pourraient-ils les connaître ?

8. Enfin, quand un être, menacé d'un danger imminent, in-

Aśvaka et Punarvasu, pour lesquels il laissa son ombre dans un lac près de la ville, enfin les deux yakṣī Nalikā et Naḍodayā.

S. Lévi, qui a réuni une série de références sur la ville de Nandivardhana (cf. *Catalogue géographique des Yakṣa*, p. 78), la situe entre Jelâl-Âbâd et Peshawar. L'A yu wang tchouan (T 2042, k. 1, p. 102 b), pour autant qu'on y ajoute foi, permet de restreindre le champ des recherches, car il situe au Gandhāra la conversion de la Caṇḍālī. Cet événement s'étant passé à Nandivardhana, la ville de ce nom se trouve quelque part entre la frontière occidentale du Gandhāra et la ville de Peshawar. Il est probable que le Buddha, au sortir de Nagarahāra, traversa le Lampāka en direction de l'est et, par la passe du Khaiber (ou mieux, en volant par dessus les monts), pénétra au Gandhāra et arriva à Nandivardhana.

VIII[e] et IX[e] *étapes*. — Au sortir de Nandivardhana, le Buddha se rendit à la ville de Kuntī, où il soumit la yakṣī du même nom ; puis au village de Kharjūra, où il prédit l'érection du grand caitya de Kaniṣka. On sait par Hiuan tsang (Si yu ki, T 2087, k. 2, p. 879 c), que ce caitya se trouvait à proximité de Peshawar ; les archéologues ont retrouvé son emplacement dans les *tumuli* de Shâh-jî-kî-Dhêrî.

voque de tout son cœur *(ekacittena)* les Buddha ou les grands Bodhisattva, il arrive parfois que ceux-ci viennent à son secours.

a. Ainsi à l'ouest des *Ta Yue tche*, près du monastère *(vihāra)* du Buddhoṣṇīṣa [1], dans un canton bouddhique (?), il y avait un homme atteint de la lèpre *(pāman, kuṣṭha)*, maladie du vent *(vāyuvyādhi)*. Il se rendit auprès de la statue *(pratimā)* du bodhisattva *Pien ki* (Samantabhadra) ; de tout son cœur *(ekacittena)* il prit en lui son refuge *(śaraṇaṃ gataḥ)* et, songeant aux qualités *(guṇa)* du bodhisattva Samantabhadra, il lui demanda de chasser sa maladie. Aussitôt la statue du bodhisattva Samantabhadra, avec les rayons précieux [qui s'échappaient] de sa main en pierre, massa le corps du lépreux, et la maladie disparut.

b. Dans un pays, il y avait un bhikṣu forestier *(araṇyabhikṣu)* qui récitait beaucoup les Mahāyāna[sūtra]. Le roi du pays lui présentait toujours sa chevelure *(keśa)* pour qu'il la foule aux pieds. Un bhikṣu dit au roi : « Cet homme, ô mahārāja, n'a pas **127 a**
beaucoup récité les sūtra ; pourquoi lui rends-tu un si grand hommage ? ». Le roi répondit : « Un jour, au milieu de la nuit, j'allai voir ce bhikṣu et, m'étant rendu chez lui, je le trouvai dans une grotte *(guhā)* en train de réciter le *Fa houa king* (Saddharmapuṇḍarīkasūtra). Je vis un autre homme avec des rayons de couleur or *(suvarṇavarṇaraśmi)* et monté sur un éléphant blanc *(śvetagaja)* qui, les mains jointes *(kṛtāñjali)*, rendait ses hommages au bhikṣu. Quand je m'approchai, il disparut. Je demandai alors au vénérable *(bhadanta)* pourquoi l'homme aux rayons d'or avait disparu à mon arrivée. Le bhikṣu me répondit : C'est le bodhisattva *Pien ki* (Samantabhadra) ; ce bodhisattva avait fait la déclaration suivante : « Chaque fois qu'un homme récitera le Saddharmapuṇḍarīkasūtra, je viendrai sur un éléphant blanc lui donner l'instruction *(avavāda)* » [2]. Comme je récitais le Saddhar-

[1] Il s'agit de la relique précieuse de l'*uṣṇīṣa*, os formant la protubérance crânienne du Buddha ; elle se trouvait à *Hi lo* (Haḍḍa) à environ cinq milles vers le sud de Nagarahāra (Jelâl-Âbâd). Les pèlerins chinois ne manquaient jamais de la visiter et ils décrivent en détail les festivités auxquelles elle donnait lieu : Fa hien tchouan, T 2085, p. 858 c (tr. LEGGE, p. 36-38) ; Lo yang k'ie lan ki, T 2092, k. 5, p. 1021 c (tr. CHAVANNES, BEFEO, III, 1903, p. 427-428) ; Si yu ki, T 2087, k. 2, p. 879 a (tr. BEAL, I, p. 96 ; WATTERS, I, p. 195-198) ; Yi tsing, *Religieux éminents*, tr. CHAVANNES, p. 24, 79, 105.

[2] Cette promesse avait été faite par Samantabhadra lorsque, quittant la terre du buddha Ratnatejobhyudgatarāja, il s'était rendu dans l'univers Sahā pour rendre visite à Śākyamuni sur le Gṛdhrakūṭaparvata. Elle est consignée dans le Saddhar-

mapuṇḍarīkasūtra, le bodhisattva Samantabhadra est venu en personne » [Note de Kumārajīva : *Pien ki* dans le *Fa houa king* est nommé *P'ou hien,* Samantabhadra].

c. Enfin, dans un pays, il y avait un bhikṣu qui récitait l'*A mi t'o fo king* (Amitābhabuddhasūtra) et la *Mo ho pan jo po lo mi* (Mahāprajñāpāramitā). Lorsqu'il fut sur le point de mourir, il dit à ses disciples : « Voici le buddha Amitābha qui arrive avec son grand Saṃgha » ; il agita son corps, prit son refuge et mourut aussitôt. Après sa mort, ses disciples élevèrent un bûcher et le brûlèrent. Le lendemain, ils découvrirent dans les cendres *(bhasman)* la langue *(jihvā)* du bhikṣu qui n'était pas brûlée. Parce qu'il avait récité l'Amitābhabuddhasūtra, ce bhikṣu avait vu venir à lui le buddha Amitābha en personne ; parce qu'il avait récité la Prajñāpāramitā, sa langue n'avait pu être brûlée [1].

mapuṇḍarīka, p. 475-476 : *ye ca bhagavan paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyāṃ bhikṣavo vā bhikṣuṇyo vopāsakā vopāsikā vaivaṃ sūtrāntadhārakā evaṃ sūtrāntalekhakā evaṃ sūtrāntamārgakā evaṃ sūtrāntavācakā ye paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcaśatyām asmin dharmaparyāye trisaptāham ekaviṃśatidivasāni caṅkramābhirūḍhā abhiyuktā bhaviṣyanti teṣām ahaṃ sarvasattvapriyadarśanam ātmabhāvaṃ saṃdarśayiṣyāmi. tam eva śvetaṃ ṣaḍdantaṃ gajarājam abhiruhya bodhisattvagaṇaparivṛta ekaviṃśatime divase teṣāṃ dharmabhāṇakānāṃ caṅkramam āgamiṣyāmy āgatya ca tān dharmabhāṇakān parisaṃharṣayiṣyāmi samādāpayiṣyāmi samuttejayiṣyāmi saṃpraharṣayiṣyāmi. dhāraṇīṃ caiṣāṃ dāsyāmi yathā te dharmabhāṇakā na kenacid dharṣaṇīyā bhaviṣyanti na caiṣāṃ manuṣyā vā 'manuṣyā vā 'vatāraṃ lapsyante na ca nāryo 'pasaṃhariṣyanti. rakṣāṃ caiṣāṃ kariṣyāmi svastyayanaṃ kariṣyāmi daṇḍaparihāraṃ kariṣyāmi viṣadūṣaṇaṃ kariṣyāmi.*

« Si, à la fin des temps, dans la dernière période, pendant les cinq cents dernières années [du Kalpa], ô Bhagavat, des religieux, des religieuses ou des fidèles de l'un ou de l'autre sexe, possédant, écrivant, recherchant, récitant ainsi cette exposition de la loi, s'appliquaient, en se promenant trois fois sept ou vingt et un jours, à cette exposition de la loi, je leur montrerai mon propre corps dont la vue est agréable à tous les êtres. Monté sur un éléphant de couleur blanche et armé de six dents, environné d'une foule de Bodhisattva, je me rendrai, le vingt et unième jour, au lieu où se promènent les interprètes de la loi, et y étant arrivé, j'instruirai ces interprètes de la loi, je leur ferai accepter l'enseignement, je les exciterai, je les remplirai de joie et je leur donnerai des formules magiques, de sorte que ces interprètes de la loi ne pourront être opprimés par personne ; de sorte qu'aucun être, soit parmi les hommes, soit parmi ceux qui n'appartiennent pas à l'espèce humaine, ne trouvera l'occasion de les surprendre, et que les femmes ne pourront les entraîner. Je veillerai sur eux ; j'assurerai leur sécurité, je les protégerai contre le bâton et contre le poison » (tr. BURNOUF).

Sur l'éléphant blanc, monture de Samantabhadra, cf. Kouan p'ou hien p'ou sa hing fa king, T 277, p. 390 a.

[1] Cf. Hôbôgirin, *Amida*, p. 25.

Ce sont là des faits du temps présent, et les sūtra rapportent de nombreux cas d'apparition de Buddha et de Bodhisattva. Ainsi, en plusieurs endroits, il y a des hommes dont les péchés *(āpatti)*, les souillures *(mala)* et les liens *(bandhana)* sont légers ; ils invoquent de tout cœur *(ekacittena)* le Buddha ; leur foi *(śraddhā)* est pure et exempte de doute : ils arriveront nécessairement à voir le Buddha, et leur attente ne sera pas frustrée.

Pour toutes ces raisons, nous savons que les Buddha des dix régions existent réellement.

* * *

Sūtra : Alors, dans cet univers, il y avait un bodhisattva nommé *P'ou ming* (Samantaraśmi) — *(Atha tatra lokadhātau Samantaraśmir nāma bodhisattvaḥ)*.

Śāstra : Sur le sens du mot Bodhisattva, voir ce qui a été dit dans le chapitre consacré à l'éloge du Bodhisattva (ch. VIII).

Pourquoi ce bodhisattva est-il nommé Samantaraśmi ? Parce que ses rayons *(raśmi)* illuminent sans cesse tous les univers.

Sūtra : Voyant ce grand éclat, ce grand tremblement de terre et le corps [ordinaire] du Buddha, il se rendit auprès du buddha Ratnākara et lui dit : Bhagavat, quelles sont la cause et la condition de ce grand éclat qui illumine l'univers, de ce grand tremblement de terre et de l'apparition du corps du Buddha ? *(mahāntam avabhāsaṃ dṛṣṭvā taṃ ca mahāntaṃ pṛthivīcālaṃ taṃ ca bhagavataḥ prākṛtam ātmabhāvaṃ dṛṣṭvā yena bhagavān Ratnākaras tenopasaṃkrāmad upasaṃkramya taṃ tathāgatam etad avocat. ko bhagavan hetuḥ kaḥ pratyayo 'sya mahato 'vabhāsasya loke prādurbhāvāya, asya ca mahataḥ pṛthivīcālasya, asya ca tathāgatasya prākṛtātmabhāvasya saṃdarśanāya)*.

Śāstra : Sur le tremblement de terre, le corps du Buddha et son éclat, voir ce qui a été dit plus haut (p. 472 sq.).

Question. — Le bodhisattva Samantaraśmi, qui est le plus vénérable et le premier des Bodhisattva, doit connaître par lui-même les causes de tout cela. Pourquoi interroge-t-il le Buddha à ce sujet ?

Réponse. — 1. Si grand qu'il soit, le bodhisattva Samantaraśmi est incapable de connaître la sagesse *(prajñā)* et la force miraculeuse *(ṛddhibala)* du Buddha ; il est comme la lune *(candra)* dont l'éclat, si grand qu'il soit, disparaît au lever du soleil *(sūryodaya)*. C'est pourquoi il interroge le Buddha.

2. En outre, les Bodhisattva désirent toujours voir le Buddha et leur cœur est insatiable *(asaṃtuṣṭa)*. Même sans raison aucune,
27 b ils désirent voir le Buddha ; que dire alors quand ils ont de bonnes raisons ?

3. En outre, le motif [qui pousse Samantaraśmi à interroger Ratnākara] ne fait pas de doute. Il n'y a rien d'étonnant à ce que le veau *(vatsa)* suive sa mère ; il est normal que les roitelets viennent saluer le grand roi. De même, les grands Bodhisattva qui ont tiré du Buddha des avantages si grands, désirent toujours suivre le Buddha. Ainsi, lorsque le bodhisattva Samantaraśmi voit ces choses, son attention est éveillée : « Ceci, [dit-il], doit être quelque chose d'important ». Voyant que les univers incalculables *(asaṃkhyeya)* et innombrables *(aprameya)* deviennent visibles les uns pour les autres, il interroge le Buddha.

4. Enfin certains disent : Le bodhisattva Samantaraśmi connaît [les raisons de ces merveilles] parce qu'il possède lui-même la force miraculeuse *(ṛddhibala)* ou parce que le buddha Śākyamuni les lui a fait connaître. S'il interroge le Buddha, c'est uniquement à l'intention des petits Bodhisattva qui ne savent pas. Ces petits Bodhisattva, par peur des objections, n'osent pas interroger le Buddha ; c'est pourquoi Samantaraśmi interroge à leur place. Le bodhisattva Samantaraśmi dirige l'univers [Ratnāvatī] avec ses petits garçons *(dāraka)* et ses petites filles *(dārikā)* ; il sait donc bien qu'ils ne peuvent pas interroger le Buddha. De même qu'un grand éléphant *(mahāgaja)* déracine un grand arbre *(mahāvṛkṣa)* pour permettre aux éléphanteaux *(gajapota)* d'en manger les feuilles, ainsi Samantaraśmi, [à la place des petits Bodhisattva], interroge le Buddha et lui demande : « Bhadanta, quelles sont la cause et la condition de ce grand éclat, de ce grand tremblement de terre et de l'apparition du corps du Buddha ? »

* * *

Sūtra : Le buddha Ratnākara répondit à Samantaraśmi : Fils de famille, dans la région de l'ouest, par delà des univers aussi nombreux que les sables du Gange, est situé l'univers nommé *So p'o* (Sahā). Là se trouve le buddha nommé Śākyamuni qui, pour l'instant, prêche la Prajñāpāramitā aux Bodhisattva Mahāsattva. Ces [merveilles sont dues] à sa force miraculeuse *(Evam ukte Ratnākaras tathāgataḥ Samantaraśmiṃ bodhisattvam etad avocat. asti*

kulaputra itaḥ paścimāyāṃ diśi gaṅgānadīvālukopamān lokadhātūn atikramya Sahā nāma lokadhātus tatra Śākyamunir nāma tathāgatas tiṣṭhati. sa bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ prajñāpāramitāṃ saṃprakāśayati. tasyāyam īdṛśo 'nubhāvaḥ).

Śāstra: Question. — Le Buddha est pareil au mont Sumeru qui ne peut être ébranlé par les vagues *(taraṅga)* de la grande mer ; pourquoi répond-il ici à Samantaraśmi ? C'est là une marque d'agitation *(iñjyānimitta)* car, quand on concentre la pensée, on ne parle pas ; il faut une certaine agitation de l'esprit *(cittavikṣepa)* pour parler. La prédication de la loi *(dharmadeśanā)* provient d'une mise en éveil *(avabodhana)*, et cette mise en éveil est une chose grossière *(sthūladravya)*. Or le Buddha ne peut pas avoir de chose grossière.

Réponse. — 1. Le Buddha, plongé dans une concentration *(samādhi)* profonde, n'est pas agité *(iñjita)* par les choses du monde ; **127 c** néanmoins, à cause de sa grande bienveillance *(maitrī)* et de sa grande pitié *(karuṇā)*, il a compassion des êtres et leur prêche la loi pour détruire leurs doutes. Pareil au Sumeru, roi des montagnes, que des vents légers n'ébranlent pas, mais qui tremble fortement au souffle des vents *Souei-lan* [1], le Buddha, au souffle du vent de sa grande bienveillance et de sa grande pitié, est ému de compassion et pénètre constamment dans les cinq destinées *(pañcagati)* pour convertir les êtres ; il assume à cet effet [les cinq sortes d'existence] depuis l'existence divine jusqu'aux existences animales.

2. En réalité [même quand il parle] le Buddha n'est pas agité et reste toujours en *samādhi* ; mais à cause des mérites *(puṇya)*

[1] La lecture *Souei lan* (170 et 13 ; 140 et 14) que l'on retrouve dans le Tseng yi a han, T 125, k. 34, p. 736 c 26, sous la forme homophone, *Souei lan* (170 et 13 ; 46 et 9) est probablement fautive et doit être corrigée en *P'i lan* (81 et 4 ; 140 et 14). C'est cette dernière lecture en effet que l'on rencontre en deux autres passages du Mppś : 1. Au k. 11, p. 139 b-c : « Les vents qui s'élèvent des quatre points cardinaux ne peuvent ébranler le mont Sumeru, mais, à la fin du grand Kalpa, les vents *P'i lan* s'élèvent et soufflent [sur le Sumeru] comme sur un fétu de paille » ; 2. Au k. 17, p. 188 b : « Les vents qui s'élèvent des huit régions ne peuvent faire trembler le mont Sumeru mais, à la fin du Kalpa, les vents *P'i lan* s'élèvent et soufflent sur le mont Sumeru comme sur un fétu de paille ».

Ces vents *P'i lan* sont les *vairambha* ou les *vairambhaka* des textes sanskrits (Divyāvadāna, p. 90, 105 ; Kośa, VI, p. 155) et les *verambhā* des textes pâlis (Saṃyutta, II, p. 231 ; Aṅguttara, I, p. 137 ; Jātaka, III, p. 255, 484 ; VI, p. 326). Selon le Saṃyutta (*l. c.*), les vents *verambha* soufflent dans l'éther supérieur *(upari ākāse)*. Si un oiseau les rencontre, les vents *verambha* le frappent ; ses pattes, ses ailes, sa tête et son corps sont dispersés.

acquis dans ses existences antérieures *(pūrvajanma)*, il émet des sons *(śabda)* et répond à la façon d'un écho *(pratiśrutkā)*. Telle une musique divine *(divyatūrya)* qui émet des sons automatiquement *(svataḥ)*, telle une pierre précieuse *(maṇi)* qui donne aux hommes automatiquement tout ce qu'ils désirent en fait de vêtements *(cīvara)*, d'aliments *(āhāra)* ou de musique *(vādya)*, le Buddha parle automatiquement par tous les pores *(romakūpa)* de son corps et prêche la loi selon les désirs [de ses auditeurs] sans qu'il y ait de sa part ni acte d'attention *(manasikāra)* ni concept *(vikalpa)*.

Ainsi il est dit dans le *Mi tsi kin kang king* (Guhyakavajrapāṇisūtra) [1] : « Dans le Buddha il y a trois secrets *(guhya)* : le secret du corps *(kāyaguhya)*, le secret de la voix *(vāgguhya)* et le secret de la pensée *(cittaguhya)*. Ni les dieux ni les hommes ne peuvent les saisir ni les comprendre.

« a. Les membres d'une même assemblée *(saṃgha)* voient le corps du Buddha [sous des aspects changeants] : sa couleur *(varṇa)* est jaune d'or, blanc argenté ou mélange de couleurs précieuses ; sa taille est haute d'une brasse et de six pieds, d'un *li*, de dix *li*, de cent, mille, dix mille ou cent mille *li*, parfois même elle est ininfinie *(ananta)*, immense *(apramāṇa)* comme l'espace *(ākāśa)*. Tel est le secret du corps.

« b. Secret de la voix. — Ils entendent la voix du Buddha à une distance d'un *li*, de dix *li*, de cent, mille, dix mille ou cent mille *li*, ou même à une distance incalculable *(asaṃkhyeya)* et immense *(apramāṇa)* comme l'espace. Dans une même assemblée, certains entendent le Buddha prêcher sur le don *(dāna)*, d'autres sur la moralité *(śīla)*, d'autres enfin sur la patience *(kṣānti)*, l'énergie *(vīrya)*, l'extase *(dhyāna)* ou la sagesse *(prajñā)*. Ainsi les douze classes de sūtra et les 80.000 *dharmaskandha* sont entendus selon les désirs d'un chacun. Tel est le secret de la voix.

« Un jour *Mou lien* (Maudgalyāyana) [2] fit cette réflexion : Je

[1] Le Mppś donne ici des extraits de la troisième partie du Ratnakūṭa, dont nous possédons deux traductions chinoises et une traduction tibétaine. Cf. Mi tsi kin kang li che houei, T 310, k. 10, p. 53 b sq. ; Jou lai pou sseu yi pi mi ta tch'eng king (Tathāgatācintyaguhyanirdeśa), T 312, k. 6, p. 716 c sq. ; De bźin gśegs paḥi gsaṅ ba bsam gyis mi khyab pa bstan pa (Tathāgatācintyaguhyanirdeśa) : cf. Csoma-Feer, p. 214 ; OKC, n° 760, 3, p. 231.

[2] Dans les sources indiquées à la note précédente, l'expérience de Maudgalyāyana est racontée aux endroits suivants : T 310, k. 10, p. 56 c-57 a ; T 312, k. 7, p. 720 c-721 a. Plus loin encore, le Mppś, k. 30, p. 284 a, y fera allusion.

voudrais connaître la portée de la voix du Buddha. Alors, en vertu des fondements de son pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)*, il traversa d'innombrables milliers de milliards d'univers de Buddha *(buddhalokadhātu)* puis il s'arrêta : il entendait toujours la voix du Buddha comme si elle était toute proche. Dans l'univers où il s'était arrêté, un Buddha avec sa grande assemblée était en train de manger [1]. Dans cette terre, les hommes étaient grands et Maudgalyāyana [provenant de l'univers Sahā où les hommes sont petits] tenait dans un bol à aumône *(pātra)*. Les disciples demandèrent à leur Buddha : « Cet homme à tête d'insecte d'où vient-il ? Il vient à nous vêtu en Śramaṇa ? » Le Buddha répondit : « Ne méprisez pas cet homme. Dans la région de l'Ouest *(paścimāyāṃ diśi)*, par delà d'innombrables terres de Buddha, se trouve un Buddha nommé Śākyamuni, et l'homme que vous voyez est un disciple puissant de ce Buddha ». Le Buddha demanda alors à Maudgalyāyana : « Pourquoi es-tu venu ici ? » Maudgalyāyana répondit : « Je suis venu ici pour me rendre compte [de la portée] de la voix du buddha [Śākyamuni] ». **128 a**
Le Buddha lui dit : « Tu veux connaître la portée de la voix du Buddha ! Si tu t'éloignais [de lui] durant d'innombrables *koṭi* de Kalpa, tu n'atteindrais pas encore sa limite extrême ».

3. Enfin, le Buddha apparaît dans le monde et prêche la loi pour détruire les doutes des êtres *(sattvasaṃśayasamucchedana)* : ceci ne peut lui être reproché. De même qu'on ne peut demander au soleil *(sūrya)* pourquoi il chasse les ténèbres *(andhakāra)*, ainsi il ne faut pas demander au Buddha pourquoi il répond [aux questions qu'on lui pose].

Question. — Les Buddha étant semblables entre eux *(sama)*, sont dits « semblablement illuminés » *(saṃbuddha)* ; pourquoi alors parle-t-on ici de la force miraculeuse *(ṛddhibala)* de tel buddha [en particulier] ?

Réponse. — 1. Ayant proclamé la non-existence du moi *(nairātmya)* et [la vanité des distinctions] entre tel et tel, [les Buddha] ont détruit l'envie *(īrṣyā)* et l'orgueil *(māna)*.

2. De plus, il y a, dans l'univers, des dieux *(deva)* qui prétendent à la suprématie et qui, dans leur orgueil *(abhimāna)*, affirment être les créateurs des êtres et des choses du ciel et de la terre. Ainsi

[1] D'après T 310 et T 312 (*l. c.*), l'univers où Maudgalyāyana s'était arrêté s'appelait *Kouang ming fan* (Raśmipatākā, c'est-à-dire Bannière de rayons) ; il était gouverné par le Buddha *Kouang ming wang* (Raśmirāja).

Fan t'ien wang (Brahmādevarāja) dit aux Brahmā : « C'est moi qui vous ai créés » et le dieu *P'i nieou* (Viṣṇu) dit : « Tous les hommes riches, nobles et glorieux de l'univers sont des portions de ma personne. C'est moi qui crée l'univers et c'est moi qui le détruis. La création et la destruction de l'univers, c'est mon œuvre »[1]. [En parlant ainsi] ces dieux détruisent la loi de la causalité *(pratītyasamutpāda)*. Au contraire, la parole véridique *(satyavāc)* des Buddha ne détruit pas la loi de la causalité ; c'est pourquoi le sūtra parle de la force miraculeuse de « tel » Buddha en particulier.

* * *

Sūtra : Alors le bodhisattva Samantaraśmi dit au buddha Ratnākara : Bhagavat, j'irai [dans l'univers Sahā] pour voir le buddha Śākyamuni, le saluer et lui présenter mes services ; je verrai aussi ces Bodhisattva Mahāsattva qui doivent encore accéder à l'état de Buddha *(bhūyastvena kumārabhūta)*[2], ont obtenu les Dhāraṇī et les Samādhi et acquis la maîtrise sur tous les Samādhi *(Atha khalu Samantaraśmir bodhisattvo Ratnākaraṃ tathāgatam etad avocat. gamiṣyāmy ahaṃ bhagavaṃs tāṃ Sahāṃ lokadhātuṃ taṃ ca Śākyamuniṃ tathāgataṃ darśanāya vandanāya paryupāsanāya tāṃś ca bodhisattvān mahāsattvān bhūyastvena kumārabhūtān dhāraṇīsamādhipratilabdhān sarvasamādhivaśipāramitāṃ gatān)*.

Śāstra : Question. — En fait de moralité *(śīla)*, de concentration *(samādhi)*, de sagesse *(prajñā)* et d'activité salvifique, les Buddha sont tous pareils *(sama)*. Pourquoi alors le bodhisattva Samantaraśmi veut-il aller voir le buddha Śākyamuni [alors qu'il se trouve déjà aux côtés du buddha Ratnākara] ?

Réponse. — Les Bodhisattva ne se lassent jamais *(asaṃtuṣṭa)* de voir les Buddha ou d'entendre la loi ; ils ne se lassent jamais de voir les assemblées *(saṃgha)* de Bodhisattva. Les Bodhisattva qui éprouvent tous du dégoût *(saṃvega)* pour les choses du monde *(lokadharma)*, ne se lassent jamais des trois choses susdites.

Ainsi le vaiśya *Cheou* (Hastaka)[3], quittant le ciel des demeures

[1] Sur Brahmā et Viṣṇu que les hérétiques considèrent comme les Créateurs du monde et des êtres, voir ci-dessus, p. 137, n. 2.

[2] Nous avons déjà rencontré cette expression à la p. 429.

[3] Il s'agit d'Hastaka Āṭavika (en pâli Hatthaka Āḷavaka). Il était nommé Hastaka « Main » parce qu' « il avait passé de mains en mains » *(hatthato hatthaṃ gatattā)* ; en effet, au moment où le yakṣa Āṭavika était sur le point de le mettre en pièces, le Buddha était intervenu et le yakṣa l'avait remis au Buddha qui le rendit à sa

pures *(śuddhāvāsa)*, était venu voir le Buddha ; son corps *(kāya)* était subtil *(sūkṣma)* ; il fléchissait : tel un fétu de paille, il ne pouvait se tenir debout. Le Buddha dit au vaiśya Hastaka : « Crée-

famille. On trouvera un récit détaillé de cette légende dans *Manoratha*, I, p. 388-393 ; sur un bas-relief du Gandhāra reproduit par M. FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, I, fig. 252, p. 509, on voit le yakṣa « avec ses cheveux hérissés et ses yeux terribles tendant au Buddha, comme gage de sa conversion récente, l'enfant épargné ». D'autres sources, comme l'Avadānaśataka, II, p. 147-151, et le Siuan tsi po yuan king, T 200, n° 93, k. 10, p. 251, expliquent d'une autre manière ce nom bizarre : Hastaka, après être né sans mains durant cinq cents existences pour avoir refusé jadis à son précepteur de laver un vase, était enfin né « avec des mains » au temps du buddha Śākyamuni. Quant au surnom d'Āṭavika-Āḷavaka, il se réfère à l'origine du héros, né dans la forêt (en sanskrit *aṭavī*), ou habitant la ville du même nom : Āḷavī (Newal dans l'Unao district des Provinces unies, ou Aviwa à 27 milles au N-E. d'Etwah).

Hastaka est un éminent bouddhiste laïc *(upāsaka)* qui intervient dans plusieurs sūtra :

1° *Sūtra d'Āḷavī* (Aṅguttara, I, p. 136-138 ; Tseng yi a han, T 125, k. 20, p. 650) où le Buddha déclare qu'il est de ceux qui vivent heureux dans le monde *(ye ca pana loke sukhaṃ senti ahaṃ tesaṃ aññataro ti)*.

2° *Hatthakasutta* n° 1 (Aṅguttara, IV, p. 216-218 ; Tchong a han, T 26, n° 41, k. 9, p. 484 c) où le Buddha fait l'éloge des huit qualités merveilleuses *(āścaryādbhutadharma)* de Hastaka.

3° *Hatthakasutta* n° 2 (Aṅguttara, IV, p. 218-220 ; Tchong a han, T 26, n° 40, k. 9, p. 482 c-484 b) où Hastaka explique que c'est grâce à la pratique des quatre éléments de la bienveillance *(saṃgrahavastu)* qu'il parvient à diriger ses cinq cents disciples laïcs.

4° *Hatthakasutta* n° 3 (Aṅguttara, I, p. 278-279 ; Tsa a han, T 99, n° 594, k. 22, p. 159 a ; T 100, n° 188, k. 9, p. 442 a-b). C'est à ce dernier sūtra que le Mppś se réfère ici. En voici la traduction :

a. Tsa a han, T 99, k. 22, p. 159 a : Voici ce que j'ai entendu. Un jour Bhagavat se trouvait dans le vihāra de la jungle *(aṭavī*, ou la ville Āḷavī). En ce temps-là, l'āyuṣmat de la jungle (Hastaka) mourut de maladie et renaquit chez les dieux Avṛha [premier groupe des dieux Śuddhāvāsika]. Né parmi ces dieux, il fit cette réflexion : « Je ne puis rester longtemps ici : je n'y vois pas le Bhagavat ». Ayant fait cette réflexion, comme un homme fort étend le bras *(seyyathāpi nāma balavā puriso bāhaṃ pasāreti)*, il quitta le ciel des Avṛha et réapparut en face du Buddha. Le corps céleste de ce devaputra se courbait vers la terre ; il était incapable de se tenir debout ; comme du beurre fondu *(sarpis)* ou de l'huile *(taila)* s'insinue en terre, il était incapable de se tenir debout. C'est parce que le corps céleste de ce devaputra était subtil *(sūkṣma)* qu'il ne pouvait se dresser. Alors Bhagavat dit au devaputra : « Il faut te métamorphoser *(pariṇam-)* et te faire un corps grossier *(audarika ātmabhāva)*, alors tu tiendras debout sur terre ». Aussitôt le devaputra changea sa forme, se fit un corps grossier, et il put se tenir debout. Après avoir rendu hommage aux pieds du Buddha, il s'assit de côté. Le Bhagavat dit alors au devaputra Hastaka : « Les textes *(dharma)* que tu as appris *(udgṛhīta)* ici autrefois, quand tu étais un homme, y penses-tu encore aujourd'hui ? ne les as-tu pas oubliés ? » Le devaputra Hastaka répondit au Buddha : « Bhagavat, ce que j'ai appris autrefois, je ne l'ai pas oublié aujourd'hui. Quant aux enseignements *(śrutadharma)*

toi un corps grossier (*audarikam ātmabhāvam abhinirmimīhi*) d'une dimension appropriée à cette terre-ci ». Le vaiśya suivit le conseil du Buddha et se fit un corps grossier d'une dimension appropriée

que je n'avais pas reçus autrefois parmi les hommes, j'en ai pris connaissance également aujourd'hui : ils sont conformes à la bonne parole (*subhāṣita*) du Bhagavat. Le Bhagavat a dit : Les résidences bienheureuses (*sukhavihāra*) où l'on peut se rappeler la Loi ne sont pas des lieux de malheur. Cette parole est exacte. Lorsque le Buddha réside dans le Jambudvīpa, les quatre assemblées l'entourent et il prêche la Loi ; les quatre assemblées qui entendent ses paroles les accueillent avec respect. Il en va de même pour moi dans le ciel des Avṛha : quand je prêche la loi à la grande assemblée des dieux, les deva acceptent ma prédication et la mettent en pratique ». Le Buddha demanda alors au devaputra Hastaka : « Quand tu étais parmi les hommes, de combien de choses (dharma) ne t'es-tu jamais lassé pour avoir pu renaître parmi les dieux Avṛha ? » Le devaputra Hastaka répondit au Buddha : « C'est parce que je ne me suis jamais lassé de trois choses qu'après ma mort j'ai repris naissance parmi les dieux Avṛha. Quelles sont ces trois choses ? Je ne me suis jamais lassé de voir le Buddha, je ne me suis jamais lassé d'entendre la Loi, je ne me suis jamais lassé de servir la Communauté. C'est pour cela qu'après ma mort j'ai repris naissance parmi les dieux Avṛha. Alors le devaputra Hastaka dit ces stances.

De voir le Buddha,
D'entendre la Loi,
De servir la Communauté,
Je ne me suis jamais lassé.

J'ai étudié la sainte Loi,
J'ai triomphé des souillures de l'avarice (*mātsarya*).
Je ne me suis pas lassé de trois choses,
C'est pourquoi je suis né chez les dieux Avṛha.

[C'est évidemment à ce sūtra du Saṃyuktāgama sanskrit, dont le Tsa a han est la traduction, que le Mppś a emprunté sa citation. Ce sūtra fait défaut dans le Saṃyuttanikāya pâli ; en revanche, on le retrouve dans l'Aṅguttaranikāya. La recension pâlie présente de légères divergences : pour permettre la comparaison, j'en reproduis ici le texte] :

b. Aṅguttara, I, p. 278-279 : *Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Sāvatthiyaṃ viharati Anāthapiṇḍikassa ārāme. Atha kho Hatthako devaputto abhikkantāya rattiyā abhikkantavaṇṇā kevalakappaṃ Jetavanaṃ obhāsetvā yena Bhagavā ten' upasaṅkami. Upasaṅkamitvā Bhagavato purato ṭhassāmīti osīdati c'eva saṃsīdati c'eva na sakkoti saṇṭhātuṃ. Seyyathāpi nāma sappi vā telaṃ vā vālikāya āsittaṃ osīdati saṃsīdati na saṇṭhāti, evam eva Hatthako devaputto Bhagavato purato ṭhassāmīti osīdati c'eva saṃsīdati c'eva na sakkoti saṇṭhātuṃ.*

Atha kho Bhagavā Hatthakaṃ devaputtaṃ etaā avoca : — *Oḷārikaṃ, Hatthaka, attabhāvaṃ abhinimmināhīti.*

Evaṃ bhante ti kho Hatthako devaputto Bhagavato paṭissutvā oḷārikaṃ attabhāvaṃ abhinimminitvā Bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ aṭṭhāsi. Ekamantaṃ ṭhitaṃ kho Hatthakaṃ devaputtaṃ Bhagavā etad avoca : —

Ye te, Hatthaka, dhammā pubbe manussabhūtassa pavattino ahesuṃ api nu te te dhammā etarahi pavattino ti.

Ye ca me bhante Bhagavā dhammā pubbe manussabhūtassa pavattino ahesuṃ

à la terre. Après avoir salué de la tête les pieds du Buddha, il se tint de côté. Le Buddha demanda au vaiśya : « De combien de choses *(dharma)* ne t'es-tu jamais lassé pour avoir pu renaître dans le ciel des Demeures pures *(śuddhāvāsa)* ? » Il répondit : « C'est pour ne m'être jamais lassé de trois choses que j'ai repris naissance dans le ciel des Śuddhāvāsa : 1. Je ne me suis jamais lassé de voir les Buddha *(buddhānām ahaṃ darśanāyātṛptaḥ)* ni de leur rendre hommage ; 2. je ne suis jamais lassé d'entendre la loi *(saddharmaśravaṇāyātṛptaḥ)* ; 3. je ne me suis jamais lassé de servir la communauté *(saṃghasyopasthānāyātṛptaḥ)*. Lorsque le Buddha réside dans le Jambudvīpa, les quatre assemblées le suivent toujours, écoutent sa loi et interrogent à son sujet. De même les dieux des Śuddhāvāsa me suivent toujours, écoutent ma prédication et m'interrogent sur elle ». 128

Si les Śrāvaka ne se lassent pas d'écouter la loi, que dire alors des Bodhisattva du Corps essentiel *(dharmatākāyabodhisattva)* ? C'est pourquoi le bodhisattva Samantaraśmi vient voir le buddha Śākyamuni et les Bodhisattva Mahāsattva qui doivent encore accéder à l'état de Buddha *(bhūyastvena kumārabhūta)* et qui ont tous obtenu les *dhāraṇī* et les *samādhi*. Nous avons dit plus haut, dans le chapitre consacré à l'éloge du Bodhisattva, ce qu'il faut entendre par ceux qui ont « acquis la maîtrise sur tous les *samādhi* » (p. 427).

Question. — Le Buddha est le seul à avoir obtenu la maîtrise *(vaśitā)* sur tous les *samādhi*. Pourquoi dit-on ici que les Bodhisattva aussi ont acquis la maîtrise sur tous les *samādhi* ?

te ca me dhammā etarahi pavattino, ye ca me bhante dhammā pubbe manussabhūtassa nappavattino ahesuṃ te ca me dhammā etarahi pavattino. Seyyathāpi bhante Bhagavā etarahi ākiṇṇo viharati bhikkhūhi bhikkhunīhi upāsakehi upāsikāhi raññāhi rājamahāmattehi titthiyehi titthiyasāvakehi, evam eva kho ahaṃ bhante ākiṇṇo viharāmi devaputtehi ; dūrato pi bhante devaputtā āgacchanti Hatthakassa devaputassa santike dhammaṃ sossāmā ti.

Tiṇṇāhaṃ bhante dhammānaṃ atitto appaṭivāno kālakato. Katamesaṃ tiṇṇaṃ ? Bhagavato ahaṃ bhante dassanāya atitto appaṭivāno kālakato, saddhammasavanassāhaṃ bhante atitto appaṭivāno kālakato, saṅghassāhaṃ bhante upaṭṭhānassa atitto appaṭivāno kālakato. Imesaṃ kho ahaṃ bhante tiṇṇaṃ dhammānaṃ atitto appaṭivāno kālakato ti.

Nāhaṃ Bhagavato dassanassa tittiṃ ajjha kudācanaṃ
Saṅghassa upaṭṭhānassa saddhammasavanassa ca
Adhisīle sikkhamāno saddhammasavane rato
Tiṇṇaṃ dhammānaṃ atitto Hatthako Avihaṃ gato ti,

Réponse. — Il y a deux sortes de *samādhi* : les *samādhi* de Buddha et les *samādhi* de Bodhisattva. Les Bodhisattva en question ont acquis la maîtrise sur les *samādhi* de Bodhisattva et non pas sur les *samādhi* de Buddha.

Ainsi, dans le *Tchou fo yao tsi king* (Buddhasaṃgītisūtra) [1], il est dit : « *Wen chou che li* (Mañjuśrī) voulait voir l'assemblée des Buddha *(buddhasaṃgīti)*, mais ne pouvait y parvenir, car les Buddha retournaient chacun à leur point de départ. Mañjuśrī se rendit au lieu où les Buddha étaient réunis ; une femme se trouvait assise près du Buddha, plongée en concentration *(samādhi)* [2]. Mañjuśrī s'inclinant aux pieds du Buddha lui demanda :

— Pourquoi cette femme peut-elle s'asseoir près du Buddha alors que je n'y parviens pas ?

Le Buddha répondit : — Éveille cette femme, fais-la sortir de *samādhi* et demande-le lui toi-même.

Alors Mañjuśrī claqua des doigts pour l'éveiller, mais il n'y parvint pas ; il poussa un grand cri, mais ne parvint pas à l'éveiller ; il la tira par la main, mais ne parvint pas à l'éveiller ; par les bases de son pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)*, il fit trembler le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, mais ne parvint pas davantage à l'éveiller. Mañjuśrī dit alors au Buddha :

— Bhagavat, je ne puis pas l'éveiller.

Alors le Buddha lança de grands rayons *(raśmi)* qui illuminèrent les univers de la région du nadir *(adhodiglokadhātu)* et aussitôt un bodhisattva nommé *K'i tchou kai* (Apahṛtanīvaraṇa) [3] surgit de la région du nadir, s'approcha du Buddha et, inclinant la tête devant les pieds du Buddha, se tint de côté. Le Buddha dit au bodhisattva *K'i tchou kai* :

— Éveille cette femme.

Alors le bodhisattva *K'i tchou kai* claqua des doigts et la femme sortit de *samādhi*. Mañjuśrī demanda au Buddha :

— Pourquoi moi, qui ai fait trembler le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, ne suis-je pas parvenu à faire lever cette femme, alors que le bodhisattva *K'i tchou kai* l'a fait sortir de *samādhi* rien qu'en claquant les doigts une seule fois ?

[1] Tchou fo yao tsi king, T 810, k. 2, p. 765 c-766 c. — Il existe également une traduction tibétaine du Buddhasaṃgītisūtra intitulée : *Saṅs rgyas bgro ba*, Mdo, XVII, 9 (cf. Csoma-Feer, p. 264 ; OKC, n° 894, p. 343).

[2] Dans T 810, p. 766 a 14, cette femme s'appelle *Li yi* (172 et 11 ; 61 et 9).

[3] Dans T 810, p. 766 c 14, ce bodhisattva est aussi nommé *K'i tchou yin kai.*

Le Buddha dit à Mañjuśrī :

— C'est à cause de cette femme que tu as, pour la première fois, produit la pensée *(cittotpāda)* de l'Anuttarasamyaksaṃbodhi, tandis que c'est à cause du bodhisattva *K'i tchou kai* que cette femme a, pour la première fois, produit la pensée de l'Anuttarasamyaksaṃbodhi. C'est pourquoi tu n'as pas pu l'éveiller. En ce qui concerne les *samādhi* de Buddha, ta puissance *(anubhāva)* est incomplète *(aparipūrṇa)* ; c'est sur les *samādhi* de Bodhisattva que tu as acquis la maîtrise *(vaśitā)*. Comme tu es entré rarement dans les *samādhi* de Buddha, tu n'as pas la maîtrise sur eux ». **128**

* * *

Sūtra : Le Buddha dit à Samantaraśmi : Va donc, sache que le moment convenable est venu. Alors le buddha Ratnākara remit au bodhisattva Samantaraśmi des lotus de couleur or à mille feuilles et lui dit : Fils de famille, disperse ces lotus sur le buddha Śākyamuni. Les Bodhisattva Mahāsattva nés dans l'univers Sahā sont difficiles à vaincre et difficiles à atteindre ; fais bien attention en circulant dans cet univers *(Bhagavān āha. gaccha tvaṃ kulaputra yasyedānīṃ kālaṃ manyase. atha khalu Ratnākaras tathāgataḥ suvarṇāvabhāsāni sahasrapattrāṇi padmāni Samantaraśmaye bodhisattvāya prādāt. etais tvaṃ kulaputra padmais taṃ Śākyamuniṃ tathāgatam abhyavakireḥ. durjayā durāsadā ca te bodhisattvā ye tatra Sahāyāṃ lokadhātāv utpannāḥ. saṃprajānakārī ca tvaṃ bhūyās tasmiṃl lokadhātau caran)*.

Śāstra : Question. — Pourquoi le Buddha dit-il : « Va donc, sache que le moment convenable est venu » ?

Réponse. — 1. Parce que le Buddha a brisé toute affection *(anunaya)* pour ses disciples et parce que son cœur est exempt d'attachement *(saṅga)* pour ses disciples.

2. En outre, le bodhisattva [Samantaraśmi], qui n'a pas acquis l'omniscience *(sarvajñāna)* ni obtenu l'œil de Buddha *(buddhacakṣus)*, éprouve quelques doutes sur les qualités *(guṇa)*, la valeur et la puissance du buddha Śākyamuni. C'est pourquoi le buddha Ratnākara lui dit : « Va donc le voir ».

3. En outre, le bodhisattva [Samantaraśmi] s'aperçoit de loin que le buddha Śākyamuni a un corps petit et il éprouve un peu d'orgueil *(māna)* en se disant que son buddha [Ratnākara] n'est pas aussi petit que cela. C'est pourquoi le buddha [Ratnākara] lui

dit : « Va donc le voir sans considérer [les dimensions] de son corps ni faire attention [à la laideur] de l'univers [Sahā]. Contente-toi d'écouter la prédication du Buddha ».

4. En outre, l'univers [Ratnāvatī où habitent le buddha Ratnākara et le bodhisattva Samantaraśmi] est très éloigné de l'univers Sahā [résidence de Śākyamuni] car il se trouve aux confins de l'Orient. Le bodhisattva Samantaraśmi entendra prêcher par le buddha Śākyamuni une doctrine absolument identique à celle du Ratnākara et il devra confesser que, bien que les univers soient éloignés, la doctrine est la même. Ceci augmentera sa foi *(śraddhā)*, et ses convictions seront confirmées.

5. En outre, à cause [des actes] de ses vies antérieures *(pūrvajanma)*, le bodhisattva Samantaraśmi, malgré son lieu de naissance éloigné, est forcé d'aller entendre la loi [dans l'univers Sahā]. Il est comme l'oiseau *(pakṣin)* lié à la patte : si loin qu'il se soit envolé, la corde *(rajju)* le reprend et il doit revenir.

6. Enfin, les Bodhisattva de l'univers Sahā, voyant Samantaraśmi venir de si loin pour entendre la loi, feront cette réflexion : Si celui-là est venu de si loin, comment pourrions-nous ne pas écouter la loi, nous qui sommes nés dans cet univers ?

C'est pour toutes ces raisons que le buddha [Ratnākara] dit : « Va donc, sache que le moment convenable est venu ».

Question. — Les Buddha sont de force égale *(samabala)* et ne cherchent plus [à gagner] des mérites *(puṇyakāma)*. [S'il ne cherche pas à gagner un mérite], pourquoi donc [Ratnākara] adresse-t-il des lotus [à Śākyamuni] ?

Réponse. — 1. C'est pour se conformer à l'usage du monde *(lokadharmānuvartana)*. Ainsi deux rois, même si leur puissance est égale, se font mutuellement des cadeaux.

2. En outre, il lui adresse des lotus en guise de lettre *(pattra)* pour lui exprimer son amitié. Selon l'usage du monde *(lokadharma)*, quand un messager *(dūta)* vient de loin, il doit être muni d'une lettre. Le Buddha, qui se conforme à l'usage du monde, transmet une lettre.

3. Enfin, c'est pour honorer la loi que les Buddha font des offrandes à la loi, car la loi est leur maître *(ācārya)*. Comment cela ? Les Buddha des trois temps tiennent pour leur maître le véritable caractère *(satyalakṣaṇa)* des Dharma.

Question. — Pourquoi honorent-ils la loi des autres Buddha au lieu d'honorer la loi qu'ils incarnent en eux-mêmes ?

Réponse. — C'est pour se conformer à l'usage du monde *(lokadharmānuvartana)*. De même que les Bhikṣu, pour honorer le **129**
Joyau de la loi *(dharmaratna)*, n'honorent pas la loi incarnée en eux, mais honorent les autres Gardiens de la loi *(dharmadhara)*, Connaisseurs de la loi *(dharmajña)* et Interprètes de la loi *(dharmanirmocanaka)*, ainsi les Buddha, bien qu'ils possèdent la loi en eux-mêmes, honorent seulement la loi des autres Buddha.

Question. — Mais le Buddha ne cherche plus à [gagner] des mérites *(puṇya)* ; pourquoi donc honore-t-il [la loi] ?

Réponse. — Le Buddha, qui a cultivé les qualités *(guṇa)* depuis d'innombrables périodes incalculables *(asaṃkhyeyakalpa)*, continue toujours à pratiquer le bien. Ce n'est pas en vue d'une récompense *(vipāka)*, mais par respect pour les qualités [du Buddha], qu'il rend hommage *(pūjā)* aux Buddha.

Ainsi, au temps du Buddha, il y avait un bhikṣu aveugle *(andha)* dont les yeux n'y voyaient plus [1]. Un jour qu'il recousait ses vêtements, il ne parvenait pas à enfiler son aiguille *(sūcī)*. Il dit : « Que celui qui aime à gagner des mérites *(puṇya)* enfile mon aiguille à ma place ». Le Buddha s'approcha de lui et lui dit : « Je suis un homme qui aime à gagner des mérites, je viens pour enfiler ton aiguille ». Reconnaissant la voix du Buddha, le bhikṣu se leva précipitamment, remit son vêtement et se posterna aux pieds du Buddha en disant : « Le Buddha remplit toutes les qualités *(paripūrṇaguṇa)* ; comment peut-il dire qu'il aime à gagner des mérites ? »

[1] L'anecdote qu'on va lire et que le Mppś racontera une seconde fois au k. 26, p. 249 b est tirée du Śibijātaka tel qu'il est raconté dans l'Avadānaśataka, I, p. 182-183 (tr. FEER, p. 124-125) :

Buddho bhagavān Śrāvastyāṃ viharati jetavane 'nāthapiṇḍadasyārāme. tena khalu samayena Śrāvastyāṃ bhikṣūṇāṃ dvau saṃnipātau bhavataḥ. eka Āṣāḍhyāṃ varṣopanāyikāyāṃ dvitīyaḥ Kārttikyāṃ pūrṇamāsyām. tatra bhikṣavaḥ pātrāṇi pacanti cīvarāṇi dhāvayanti pāṃsukūlāni ca sīvyanti. yāvad anyatamo bhikṣuś cīvaraṃ syotukāmaḥ sūcīchidraṃ sūtrakaṃ na śaknoti pratipādayitum. sa karuṇadīnavilambitair akṣarair uvāca ko loke puṇyakāma iti. bhagavāṃś cāsya nātidūre caṅkrame caṅkramyate. tato bhagavān gambhīramadhuraviśadakalaviṅkamanojñadundubhinirghoṣo gajabhujasadṛśabāhum abhiprasārya kathayati. ahaṃ bhikṣo loke puṇyakāma iti. tato 'sau bhikṣur bhagavataḥ pañcāṅgopetaṃ svaram upaśrutya saṃbhrāntas tvaritatvaritaṃ bhagavataḥ pāṇiṃ gṛhītvā svaśirasi sthāpayitvāha. bhagavann anena te pāṇinā trīṇi kalpāsaṃkhyeyāni dānaśīlakṣāntivīryadhyānaprajñā upacitāḥ. atha ca punar bhagavān enam āha. atṛpto 'haṃ bhikṣo puṇyair labdharamo 'haṃ bhikṣo puṇyair ato me tṛptir nāstīti.

Dans le Siuan tsi po yuan king, T 200, nº 33, k. 4, p. 218 a, où l'anecdote est aussi relatée, le bhikṣu aveugle est nommé *Che p'o* (44 ; 38 et 8), c'est-à-dire Śiva.

Le Buddha lui répondit : « Bien que mes qualités soient parfaites, je connais à fond la cause (lire *yin* = *hetu*), le fruit *(phala)* et la puissance *(bala)* de ces qualités. Si j'ai obtenu la première place parmi tous les êtres, c'est à cause de ces qualités. C'est pourquoi je les aime ». Ayant fait au bhikṣu l'éloge de ces qualités, le Buddha lui prêcha ensuite la loi à son gré. Le bhikṣu obtint la pureté de l'œil de la loi *(dharmacakṣurviśuddhi)* et son œil de chair *(māṃsacakṣus)* recouvra la lumière.

Enfin, chez le Buddha, les qualités sont parfaites ; il n'a plus besoin de rien, mais pour convertir les disciples, il leur dit : « Si j'ai réalisé ces qualités, comment donc pourriez-vous ne pas les acquérir ? » Dans un music-hall un vieillard centenaire dansait. On lui demanda pourquoi à son âge, depuis bientôt cent ans, il continuait à danser. Le vieillard répondit : « Moi, je n'ai plus besoin de danser ; si je le fais, c'est seulement pour apprendre la danse à mes élèves ». De même, chez le Buddha, les qualités *(guṇa)* sont parfaites ; c'est pour les enseigner à ses disciples qu'il continue à exercer ces qualités et ainsi à leur rendre hommage.

Question. — S'il en est ainsi, pourquoi le buddha [Ratnākara] ne vient-il pas en personne effeuiller ses lotus sur le buddha Śākyamuni, mais envoie-t-il quelqu'un à sa place pour lui rendre hommage ?

Réponse. — Pour que les Bodhisattva de l'univers [Sahā] reçoivent Samantaraśmi. De plus les messagers *(dūta)* envoyés par les Buddha n'ont rien à craindre de l'eau, du feu, des soldats, du poison ni de cent mille autres dangers.

Question. — Pourquoi ne pas utiliser en guise de lettre *(pattra)* des joyaux précieux *(ratna)*, des sūtra profonds *(gambhīrasūtra)* ou des joyaux de Buddha ou de Bodhisattva ? [Note de Kumārajīva : Ces joyaux, invisibles chez les dieux, produisent toutes espèces d'objets précieux ; ainsi le *cūḍāmaṇi* est nommé Joyau de Buddha]. Pourquoi [Ratnākara] se contente-t-il d'utiliser, en guise de lettre, des lotus, objets de peu de valeur ?

Réponse. — 1. Le buddha [Śākyamuni] n'a besoin de rien. Il n'a que faire de « Joyaux de Buddha » ni de joyaux divins et, encore moins, de joyaux humains. Puisqu'il n'en a pas besoin, [Ratnākara] ne lui en envoie pas. Puisque le buddha Śākyamuni en possède déjà lui-même, on ne lui en envoie pas. Et il en va de même pour les sūtra profonds *(gambhīrasūtra)*.

2. En outre, ces sūtra n'auraient rien de profond pour le buddha **129 b** [Śākyamuni]. L'épithète de profond [appliquée aux sūtra] ne concerne que les gens vulgaires *(bālajana)*. Ce qui fait hésiter le vulgaire n'est pas un obstacle pour le Buddha ; ce qui est difficile pour le vulgaire est facile pour le Buddha.

3. Enfin, les lotus, par leur parfum et leur fraîcheur, conviennent bien comme offrandes *(pūjā)*. C'est comme pour les cadeaux humains, où il faut mettre de la variété.

Question. — Pourquoi faut-il employer des lotus et non pas autre chose ?

Réponse. — Le culte *(pūjā)* emploie exclusivement les fleurs *(puṣpa)*, les parfums *(gandha)* et les bannières *(dhvaja)* ; les fleurs pour un double motif : à cause de leur couleur *(varṇa)* et de leur odeur *(gandha)*.

Question. — Mais d'autres fleurs ont aussi couleur et odeur ; pourquoi [Ratnākara] n'emploie-t-il que des lotus *(padma)* en guise d'offrandes ?

Réponse. — Dans le *Houa cheou king* (Kuśalamūlasaṃparigrahasūtra) [1] il est dit : « Les Buddha des dix régions offrent des fleurs au buddha Śākyamuni ».

En outre, il y a trois sortes de lotus *(padma)* : les lotus humains, les lotus divins et les lotus de Bodhisattva. Le lotus humain est un grand lotus à dix feuilles *(pattra)*, le lotus divin en a cent, et le lotus de Bodhisattva, mille. Dans l'univers [de Ratnākara] il y a de nombreux lotus de couleur or et à mille feuilles *(suvarṇāvabhāsāni sahaspattrāṇi padmāni)*. Dans l'univers Sahā [de Śākyamuni], il y a bien des lotus à mille feuilles, mais ils sont artificiels *(nirmita)* et ne viennent pas sur l'eau. C'est pourquoi [Ratnākara] lui envoie des lotus à mille feuilles et de couleur or. Voir ce qui a été dit plus haut (p. 466) à propos de la marque de la langue *(jihvālakṣaṇa)*.

Question. — Pourquoi le buddha [Ratnākara] ordonne-t-il à Samantaraśmi de disperser *(abhyavakṝ)* ces fleurs sur le Buddha ?

[1] Cf. T 657, k. 1, p. 130 c. Ce sūtra est appelé en sanskrit Kuśalamūlasaṃparigrahasūtra. Il a été traduit en chinois par Kumārajīva ; cette version porte des titres différents : *Houa cheou king* (Puṣpapāṇisūtra) comme ici, mais aussi *Cheou chen ken king*, ou encore *Cheou tchou fou tö king* (cf. BAGCHI, I, p. 187). Il existe aussi une traduction tibétaine intitulée : *Dge baḥi rtsa ba yoṅs su ḥdzin pa*, Mdo IV, 1 (cf. CSOMA-FEER, p. 234 ; OKC, n° 769, p. 275).

Réponse. — Ces objets de culte *(pūjādharma)* sont les fleurs *(puṣpa)*, les parfums *(gandha)* et les bannières *(dhvaja)*. Les bannières doivent être dressées ; les parfums secs *(cūrṇa)*, brûlés ; les parfums humides *(vilepana)*, répandus par terre ; et les fleurs, lancées.

Question. — Pourquoi ne les présente-t-on pas au lieu de les lancer ?

Réponse. — Offrir avec la main est un acte corporel *(kāyakarman)* ; parler d'une voix douce *(snigdhavāc)* est un acte vocal *(vākkarman)*. L'acte qui donne naissance au geste et à la voix *(kāyavāksamutthāpakakarman)* est nommé acte mental *(manaskarman)*. Ces trois actes produisent les qualités *(guṇa)* solides qui engendrent l'état de Buddha.

Question. — Pourquoi [Ratnākara] dit-il : « Fais bien attention ; dans l'univers Sahā, les Bodhisattva sont difficiles à atteindre *(durāsada)* et difficiles à vaincre » ?

Réponse. — 1. Les Buddha, les Pratyekabuddha, les Arhat et tous les Ārya font tous bien attention *(saṃprajānakārin)*, car Māra, le peuple de Māra *(Mārajana)*, les entraves internes *(ādhyātmikasaṃyojana)* et la rétribution multiforme des péchés des existences antérieures *(nānāvidhapūrvajanmakarmavipāka)* sont autant de brigands *(caura)* auxquels il faut faire bien attention quand on s'en approche. Ainsi, quand on va chez les brigands et qu'on ne prend pas garde, on est pris par eux. C'est pourquoi [Ratnākara recommande à Samantaraśmi] de faire bien attention en circulant dans cet univers.

2. En outre, la pensée *(citta)* humaine est souvent distraite *(vikṣipta)* : elle est pareille à un fou ou à un ivrogne. L'attention résolue *(saṃprajānakāra)* est la porte d'entrée de toutes les qualités *(guṇa)*. En concentrant la pensée, on obtient successivement l'extase *(dhyāna)*, la véritable sagesse *(bhūtaprajñā)*, la délivrance *(vimokṣa)* et enfin la destruction de la douleur *(duḥkhakṣaya)* : voilà les avantages qui résultent de l'attention *(ekacitta)*.

Ainsi, cent ans après le Parinirvāṇa du Buddha, il y avait un
29 c bhikṣu nommé *Yeou po kiu* (Upagupta) ; c'était un Arhat muni des six Abhijñā ; il était à cette époque le grand maître *(mahānāyaka)* du Jambudvīpa [1]. En ce temps-là, il y avait une bhikṣuṇī âgée de

[1] Voir l'avadāna d'Upagupta dans le Tsa a han, T 99 (n° 640), k. 25, p. 177 b ; Divyāvadāna, p. 348 sq. (tr. Burnouf, *Introduction*, p. 336 sq) ; A yu wang tchouan, T 2042, k. 3, p. 111 b (tr. Przyluski, *Aśoka*, p. 308) ; A yu wang king, T 2043, k. 6,

cent-vingt ans qui avait vu le Buddha dans sa jeunesse [1]. Upagupta se rendit un jour dans sa cellule pour l'interroger sur les allures du Buddha quand il rendait visite. Auparavant il avait dépêché un disciple auprès de la bhikṣuṇī et ce disciple avait annoncé à la bhikṣuṇī : « Mon grand maître Upagupta va venir te voir pour t'interroger sur les allures du Buddha quand il rendait visite ». Alors la bhikṣuṇī remplit d'huile *(taila)* un bol à aumône *(pātra)* et le disposa sous l'éventail de sa porte : elle voulait éprouver les allures *(īryāpatha)* d'Upagupta et sa circonspection. Upagupta en entrant poussa l'éventail de la porte, et un peu d'huile fut renversé. Upagupta s'assit et demanda à la bhikṣuṇī : « Tu as connu le Buddha. Dis-moi : quelles étaient ses manières quand il rendait visite ? » La bhikṣuṇī répondit : « Quand j'étais jeune, je vis un jour le Buddha qui entrait dans un village *(grāma)* ; la foule criait : Voilà le Buddha ! Je la suivis à l'extérieur et je vis les rayons *(raśmi)* du Buddha. Comme je m'inclinais devant lui, une épingle d'or *(suvarṇasūci)* que j'avais sur la tête tomba à terre dans un épais fourré. Aussitôt le Buddha l'éclaira de ses rayons et, comme tous les recoins obscurs étaient visibles, je retrouvai mon épingle. C'est à la suite de cela que je me fis religieuse ». Upagupta lui demanda

p. 149 b. — Le Buddha prédit à Ānanda la naissance d'Upagupta cent ans après le Parinirvāṇa : *Asyām Ānanda Mathurāyāṃ mama varṣaśataparinirvṛtasya Gupto nāma gāndhiko bhaviṣyati. tasya putro bhaviṣyati Upagupto nāmālakṣaṇako buddho yo mama varṣaśataparinirvṛtasya buddhakāryaṃ kariṣyati. tasyāvavādena bahavo bhikṣavaḥ sarvakleśaprahāṇād arhattvaṃ sākṣātkariṣyanti.*

Le Mppś fait d'Upagupta un patriarche *(ācārya)*, car il l'appelle le grand maître du Jambudvīpa. Or Upagupta ne figure sur la liste des patriarches que dans les sources sarvāstivādin (Aśokāvadāna, Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Fou fa tsang yin yuen king), où il occupe la quatrième place, après Mahākāśyapa, Ānanda et Śāṇavāsa-Madhyāntika (cf. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 46-48) ; le Vinaya des Mahāsāṃghika et les chroniques singhalaises ne le comptent pas dans la succession des maîtres. Nous constatons donc, une fois de plus, que le Mppś s'inspire de sources sarvāstivādin et septentrionales.

Upagupta était du Nord : c'est à Mathurā qu'il avait son monastère (cf. WATTERS, *Travels*, I, p. 306-309 ; Tāranātha, p. 17) et que ses reliques étaient conservées.

On a remarqué depuis longtemps qu'Upagupta joue auprès de l'Aśoka des sources sanskrites le même rôle que Tissa Moggaliputta auprès de l'Asoka des sources pâlies et singhalaises. Voir à ce sujet LAV., *Histoire* II, p. 137.

[1] L'A yu wang tchouan, T 2042, k. 5, p. 121 b (tr. PRZYLUSKI, *Aśoka*, p. 371-372) et l'A yu wang king, T 2043, k. 9, p. 163 a, mettent en scène une *arhatī-bhikṣuṇī* qui ne cesse d'importuner les disciples d'Upagupta par ses réprimandes, et leur reproche leur tenue incorrecte. Il s'agit probablement de la bhikṣuṇī dont il est question ici. Toutefois je n'ai pas retrouvé la source à laquelle le Mppś a puisé cette historiette, vraiment prise sur le vif.

encore : « Et, au temps du Buddha, quelles étaient les allures *(īryāpatha)* et la politesse des bhikṣu ? » Elle répondit : « Au temps du Buddha, il y avait un groupe de six moines *(ṣaḍvargīya bhikṣu)* impudents, éhontés et très vicieux. Mais, par leurs manières, ils t'étaient supérieurs. Je m'en suis rendu compte aujourd'hui. Quand ces six moines passaient ma porte, eux au moins ne renversaient pas mon huile. Tout vicieux qu'ils fussent, ils connaissaient les règles de la politesse monastique. Marchant, debout, assis ou couchés, ils n'y auraient pas manqué. Bien que tu sois un Arhat doué des six Abhijñā, tu ne les vaux pas sur ce point ». Upagupta entendant ces paroles, éprouva une grande honte.

C'est pourquoi [Ratnākara] recommande [à Samantaraśmi] : « Fais bien attention ». L'attention est la marque de l'honnête homme.

Pourquoi recommande-t-il de faire bien attention ? Les Bodhisattva [de l'univers Sahā] sont difficiles à vaincre, à atteindre, à détruire et à approcher. Tel le grand roi des lions *(mahāsiṃharāja)*, ils sont difficiles à vaincre et à détruire ; tel le roi des éléphants blancs *(pāṇḍaragajarāja)*, ou le roi des dragons *(nāgarāja)* ou encore un grand incendie, ils sont difficiles à approcher. Ces Bodhisattva possèdent, en effet, la grande force des mérites *(puṇya)* et de la sagesse *(prajñā)*. Celui qui voudrait les vaincre et les détruire, n'y parviendrait pas et risquerait de périr lui-même. C'est pourquoi ils sont « difficiles à approcher ».

Question. — Tous les grands Bodhisattva, étant donné leurs grandes qualités *(guṇa)*, leur sagesse *(prajñā)* et leurs facultés vives *(tīkṣṇendriya)*, sont tous difficiles à approcher. Pourquoi le sūtra n'attribue-t-il cette difficulté d'accès qu'aux seuls Bodhisattva de l'univers Sahā ?

Réponse. — 1. Parce que cette remarque s'adresse uniquement à un Bodhisattva de l'univers Ratnāvatī [à savoir Samantaraśmi]. Venu de loin, il constatera que l'univers Sahā, à la différence du sien, est rempli de pierres, de sable et de détritus ; que les Bodhisattva y ont un corps petit ; bref, que tout y est différent, et il éprouvera nécessairement du mépris *(avamāna)*. C'est pourquoi son buddha [Ratnākara] lui dit : « Fais bien attention, car les Bodhisattva de l'univers Sahā sont difficiles à approcher ».

0 a 2. En outre, les hommes nés dans des séjours bienheureux *(sukhasthānaja)* manquent souvent d'énergie *(vīrya)*, d'intelligence

(medhā) et de sagesse *(prajñā)*. C'est ainsi que les hommes du *Yu tan lo wei* (Uttarakuru) sont si heureux qu'il n'y a chez eux ni religieux *(pravrajita)* ni acceptation des défenses *(śīlasamādāna)*. Il en va de même chez les dieux.

Dans l'univers Sahā, les causes de bonheur *(sukhahetupratyaya)* sont rares : on y trouve les trois destinées mauvaises *(durgati)*, la vieillesse, la maladie, la mort *(jarāvyādhimaraṇa)*, et l'exploitation du sol y est pénible. C'est pourquoi [ses habitants] éprouvent facilement du dégoût *(nirveda)* pour cet univers : au spectacle de la vieillesse, de la maladie et de la mort, leur pensée est remplie de dégoût ; en regardant les pauvres *(daridra)*, ils savent que leur dénûment est un résultat dû aux existences antérieures *(pūrvajanma)*, et leur pensée éprouve un grand dégoût. C'est de ce [dégoût] que proviennent leur sagesse *(prajñā)* et leurs facultés vives *(tīkṣṇendriya)*.

Par contre, l'univers [Ratnāvatī] est formé de sept joyaux *(saptaratna)* et rempli de toutes sortes d'arbres précieux *(ratnavṛkṣa)* ; les Bodhisattva obtiennent à leur gré la nourriture *(āhāra)* qu'ils désirent. Dans ces conditions, il est difficile pour eux d'éprouver du dégoût *(nirvedacitta)* ; c'est pourquoi leur sagesse n'est pas très aiguisée *(tīkṣṇa)*. Si on laisse un couteau aiguisé *(tīkṣṇaśastra)* dans de bons aliments, le couteau se rouille, car si bons qu'ils soient, ces aliments ne conviennent pas au couteau ; mais si on frotte le couteau avec une pierre et qu'on le récure avec de la graisse et de la cendre, la rouille disparaît. Il en est de même pour les Bodhisattva. Ceux qui sont nés dans un univers mêlé *(miśra)* [comme l'univers Sahā] ont un savoir aiguisé *(tīkṣṇajñāna)* et sont difficiles à approcher *(durāsada)* ; au contraire, chez ceux qui ménagent leurs efforts *(alpayatna)*, la douleur a trop de pouvoir et trop d'effet. Nourrir un cheval et ne pas le monter, c'est le rendre inutilisable.

3. Enfin, dans l'univers Sahā, les Bodhisattva multiplient les artifices salvifiques *(upāya)* ; c'est pourquoi ils sont difficiles à approcher. Ce n'est pas le cas dans les autres univers. C'est ainsi que le Buddha a dit : « Je me rappelle qu'au cours de mes existences antérieures *(pūrvajanma)* j'offris un jour mille existences d'homme pour sauver les êtres, mais bien que je fusse muni *(samanvāgata)* des qualités *(guṇa)*, des six perfections *(ṣaṭpāramitā)* et de tous les attributs de Buddha *(buddhadharma)*, je ne fis pas œuvre de Buddha. En effet, c'est seulement par des artifices salvifiques *(upāya)*

qu'on sauve les êtres ». C'est pourquoi, dans l'univers Sahā, les Bodhisattva sont difficiles à approcher *(durāsada)*.

* * *

Sūtra : Alors le bodhisattva Samantaraśmi, prenant des mains du buddha Ratnākara ces lotus à mille feuilles et de couleur or, s'en alla avec d'innombrables Bodhisattva religieux *(pravrajita)* et laïcs *(gṛhastha)* et avec des garçonnets et des fillettes *(Atha khalu Samantaraśmir bodhisattvo Ratnākarasya tathāgatasya sakāśāt tāni sahasrapattrāṇi suvarṇāvabhāsāni padmāni gṛhītvā, asaṃkhyeyair bodhisattvaiḥ pravrajitair gṛhasthaiś ca dārakair dārikābhiś ca sārdhaṃ prakrāntaḥ)*.

Śāstra : Question. — Le bodhisattva Samantaraśmi peut faire route en vertu de sa grande force *(mahābala)* et de ses Abhijñā, mais comment les Bodhisattva religieux *(pravrajita)* et laïcs *(gṛhastha)*, ainsi que les garçonnets *(dāraka)* et les fillettes *(dārikā)* se déplacent-ils ? L'univers Ratnāvatī [dont ils proviennent] se trouve aux confins de l'Orient et la distance [qu'ils ont à parcourir pour arriver à l'univers Sahā] est longue. [Quelle force empruntent-ils à cette fin ?] Est-ce leur propre force ? ou celle du buddha Ratnākara ? ou celle du bodhisattva Samantaraśmi ? ou celle du buddha Śākyamuni ?

Réponse. — Ils utilisent ces quatre forces à la fois :

a. Ces Bodhisattva religieux et laïcs peuvent être des Bodhisattva sans régression *(avaivartika)* et munis des cinq Supersavoirs *(pañcābhijñāsamanvāgata)*. Par les quatre fondements de pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)*, ils ont bien cultivé les causes et conditions *(hetupratyaya)* à remplir durant les existences antérieures *(pūrvajanma)* pour pouvoir se rendre aujourd'hui auprès du buddha Śākyamuni. Ils utilisent donc leur propre force *(svabala)*.

b. Ils utilisent aussi la force du bodhisattva Samantaraśmi. Comment cela ? Ceux dont la force est trop faible font route par
130 b la force du bodhisattva Samantaraśmi. Ainsi, quand un roi Cakravartin vole dans le ciel, ses quatre corps d'armée *(caturaṅgabala)*, ses officiers *(rājakulādhyakṣa)* et ses écuries l'accompagnent dans les airs : le roi Cakravartin, parce que ses qualités *(guṇa)* sont grandes, fait que toute sa suite l'accompagne en volant. Il en va de même ici : ceux dont la force est trop faible font route par la force du bodhisattva Samantaraśmi.

c. Ils utilisent aussi la force du buddha Ratnākara.

d. Enfin les rayons *(raśmi)* de Śākyamuni les éclairent. S'ils ne disposaient d'aucune autre force, il suffirait que les rayons du buddha Śākyamuni les éclairent pour qu'ils puissent faire route. Que dire alors s'ils disposent des trois autres forces ?

Question. — Pourquoi le bodhisattva Samantaraśmi ne vient-il pas seul, mais à la tête d'une troupe nombreuse ?

Réponse. — Parce qu'il lui faut une suite tout comme à un roi en sortie. En outre le bodhisattva Samantaraśmi et le buddha Śākyamuni font un choix parmi les hommes. Comment cela ? Dans la grande assemblée il y a deux groupes : ceux qui remplissent les causes et les conditions [pour partir] s'en vont ; ceux qui ne remplissent pas les causes et conditions restent là.

Question. — Pourquoi ce Bodhisattva se fait-il accompagner de Bodhisattva laïcs *(gṛhastha)* et religieux *(pravrajita)*, de garçonnets *(dāraka)* et de fillettes *(dārikā)* ?

Réponse. — Les disciples du Buddha *(buddhaśrāvaka)* sont de sept catégories : Bhikṣu, Bhikṣuṇī, Śaikṣa, Śrāmaṇera, Śrāmaṇerī, Upāsaka et Upāsikā. Les Upāsaka et les Upāsikā sont des laïcs *(gṛhastha)*, les cinq autres catégories sont des religieux *(pravrajita)*. Parmi les religieux et les laïcs, il en est de deux sortes : les grands et les petits. Les petits sont les garçonnets *(dāraka)* et les fillettes *(dārikā)* ; les autres sont les grands.

Question. — Les grands [seuls] devraient venir. Pourquoi les petits viennent-ils aussi ?

Réponse. — C'est une question de valeur *(guṇa)* et non pas d'âge *(āyuś)*. Celui qui est dépourvu de qualités *(guṇa)* et pratique le mal *(akuśaladharma)* est petit malgré son grand âge ; celui qui possède les qualités et pratique le bien *(kuśaladharma)* est grand malgré sa jeunesse.

En outre, ces petits viennent de loin, et ceux qui les voient trouvent admirable que, malgré leur jeune âge, ils puissent venir de si loin pour entendre la loi.

Ceci prouve aussi que petits et grands sont capables d'accueillir *(pratipad-)* la doctrine bouddhique *(buddhadharma)*, à la différence de ces sectes hérétiques *(tīrthikadharma)* où les brâhmanes seuls peuvent suivre la règle et ceux qui ne sont pas brâhmanes ne le peuvent point. Dans la loi du Buddha, il n'y a ni grand ni petit, ni gens du dedans *(ādhyātmika)* ni gens du dehors *(bāhya)* ;

tous peuvent pratiquer la loi. De même, quand on administre un remède *(bhaiṣajya)*, c'est la guérison à atteindre qui règle tout ; peu importe que [le malade] soit noble ou roturier, grand ou petit.

* * *

Sūtra : [Avant de partir] ils exprimèrent aux Buddha de la région de l'Est leurs hommages *(pūjā)*, leurs respects *(satkāra)*, leur estime *(gurukāra)* et leur vénération *(māna)*.

Śāstra : Question. — Ils rendent tous leurs hommages *(pūjayanti)* aux Buddha de la région de l'Est ! Mais ces Buddha sont très nombreux ; quand donc auront-ils fini et pourront-ils partir pour l'univers [Sahā] ?

Réponse. — Ces Bodhisattva ne rendent pas leurs hommages à la manière des dieux et des hommes ; ils accomplissent les rites *(pūjādharma)* en vigueur chez les Bodhisattva. Voici en quoi ils consistent : ils entrent en concentration *(samādhi)* et, tenant le corps droit *(ṛjukāyaṃ praṇidhāya)*, ils en extraient d'innombrables corps ; ils créent toutes sortes d'objets de culte *(pūjādravya)* et en
30 c remplissent les univers de Buddha. Ils sont pareils au roi-dragon *(nāgarāja)* qui, au moment de l'action, fait sortir de l'eau de son corps et fait pleuvoir sur tout un continent *(dvīpaka)*.

Question. — Ces Bodhisattva veulent se rendre auprès du buddha Śākyamuni. Pourquoi, en chemin, rendent-ils leurs hommages à tous les Buddha ?

Réponse. — Les Buddha sont un suprême Champ de mérite *(paramapuṇyakṣetra)* ; ceux qui leur rendent hommage obtiennent une grande récompense *(vipāka)*. C'est comme l'homme qui cultive bien son champ et qui récolte beaucoup de céréales. Les Bodhisattva voient les Buddha, et le culte *(pūjā)* qu'ils rendent à ces Buddha leur vaut la récompense des Buddha. C'est pourquoi ils leur rendent hommage.

En outre, les Bodhisattva éprouvent toujours envers les Buddha un respect *(satkāra)* comparable à celui d'un fils pour ses parents ; c'est d'eux qu'ils ont reçu leur instruction *(deśanādharma)* et qu'ils ont obtenu des concentrations *(samādhi)*, des Dhāraṇī et des forces miraculeuses *(ṛddhibala)* de tout genre. Par reconnaissance, ils leur rendent hommage. Ainsi, dans le *Fa houa king* (Saddharmapuṇ-

ḍarīka)[1], le bodhisattva *Yo wang* (Bhaiṣajyarāja) qui avait obtenu la concentration nommée Faculté de faire apparaître toutes les formes *(sarvarūpasaṃdarśanasamādhi)*, fit cette réflexion : « Comment vais-je rendre un culte au Buddha et au Saddharmapuṇḍarīka ? » Aussitôt il entra en *samādhi*, s'éleva dans le ciel et, par la force du *samādhi*, fit pleuvoir des lotus faits de sept joyaux *(sap-*

[1] Le bodhisattva Sarvasattvapriyadarśana, qui devait être plus tard le Buddha Bhaiṣajyarāja, avait entendu le Saddharmapuṇḍarīka de la bouche du Tathāgata Candrasūryavimalaprabhāsaśrī et obtenu, grâce à cet enseignement, le *sarvarūpasaṃdarśanasamādhi* « faculté de faire apparaître toutes les formes ». Par reconnaissance, il consuma son prcpre corps pour rendre hommage au Tathāgata et au Saddharmapuṇḍarīka. La légende est racontée dans le Saddharmapuṇḍarīka, ch. XXII, p. 405-408 ; en voici le texte original.

Sa ca Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvaḥ... sarvarūpasaṃdarśanaṃ nāma samādhiṃ pratilabhate sma. sahapratilambhāc ca tasya samādheḥ sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvas tuṣṭa udagra āttamanāḥ pramuditaḥ prītisaumanasyajātaḥ tasyāṃ velāyām evaṃ cintayāmāsa... : yan nv ahaṃ bhagavataś Candrasūryavimalaprabhāsaśriyas tathāgatasya pūjāṃ kuryām asya ca Saddharmapuṇḍarīkasya dharmaparyāyasya. sa tasyāṃ velāyāṃ tathārūpaṃ samādhiṃ samāpanno yasya samādheḥ samanantarasamāpannasya Sarvasattvapriyadarśanasya bodhisattvasya mahāsattvasyātha tāvad evopary antarīkṣān māndāravamahāmāndāravāṇāṃ puṣpāṇāṃ mahantaṃ puṣpavarṣam abhipravṛṣṭam. kālānusāricandanameghaḥ kṛta uragasāracandanavarṣam abhipravṛṣṭam. tādṛśī ca sā gandhajātir yasyā ekaḥ karṣa imāṃ Sahālokadhātuṃ mūlyena kṣamati. atha khalu punar sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvaḥ smṛtimān saṃprajānaṃs tasmāt samādher vyudatiṣṭhad vyutthāya caivaṃ cintayāmāsa. na tatha ṛddhiprātihāryasaṃdarśanena bhagavataḥ pūjā kṛtā bhavati yathātmabhāvaparityāgeneti. atha khalu punar sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvas tasyāṃ velāyām agaruturuṣkakundurukarasaṃ bhakṣayati sma campakatailaṃ ca pibati sma. tena khalu punar paryāyeṇa tasya Sarvasattvapriyadarśanasya bodhisattvasya mahāsattvasya satatasamitaṃ gandhaṃ bhakṣayataś campakatailaṃ ca pibato dvādaśavarṣāṇy atikrāntāny abhūvan. atha khalu sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvas teṣāṃ dvādaśānāṃ varṣāṇām atyayena taṃ svam ātmabhāvaṃ divyair vastraiḥ pariveṣṭya gandhatailaplutaṃ kṛtvā svakam adhiṣṭhānam akarot svakam adhiṣṭhānaṃ kṛtvā svaṃ kāyaṃ prajvālayāmāsa tathāgatasya pūjākarmaṇe 'sya ca Saddharmapuṇḍarīkasya dharmaparyāyasya pūjārtham. atha khalu tasya Sarvasattvapriyadarśanasya bodhisattvasya mahāsattvasya tābhiḥ kāyapradīpaprabhājvālābhir aśītigaṅgānadīvālukāsamā lokadhātavaḥ sphuṭā abhūvan. tāsu ca lokadhātuṣv aśītigaṅgānadīvālukāsamā eva buddhā bhagavantas te sarve sādhukāraṃ dadanti sma. sādhu sādhu kulaputra sādhu khalu punas tvaṃ kulaputrāyaṃ sa bhūto bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ vīryārambha iyaṃ sā bhūtā tathāgatapūjā dharmapūjā. na tathā puṣpadhūpagandhamālyavilepanacūrṇacīvaracchattradhvajapatākāpūjā nāpy āmiṣapūjā nāpy uragasāracandanapūjā. idaṃ tat kulaputrāgrapradānaṃ na tathā rājyaparityāgadānaṃ na priyaputrabhāryāparityāgadānam. iyaṃ punaḥ kulaputra viśiṣṭāgrā varā pravarā praṇītā dharmapūjā yo 'yam ātmabhāvaparityāgaḥ. atha khalu punar te buddhā bhagavanta imāṃ vācaṃ bhāṣitvā tūṣṇīm abhūvan. tasya khalu punar Sarvasattvapriyadarśanātmabhāvasya dīpyato dvādaśa varṣaśatāny atikrāntāny abhūvan na ca praśamaṃ gacchati sma. sa paścād dvādaśānāṃ varṣaśatānām atyayāt praśānto 'bhūt.

taratnapuṇḍarīka), des parfums *(gandha)*, des bannières *(patākā)* et des bouquets *(dāma)* pour rendre hommage au Buddha. Lorsqu'il fut sorti de *samādhi*, il jugea cela insuffisant et, durant douze cents ans, mangea des parfums [inflammables] et but de l'huile parfumée *(gandhataila)* ; ensuite il se revêtit de vêtements blancs divins et consuma son corps *(svaṃ kāyaṃ prajvālayāmāsa)*. Il fit le vœu *(praṇidhāna)* suivant : « Que les rayons de mon corps illuminent des univers de Buddha *(buddhalokadhātu)* aussi nombreux que les sables de quatre-vingts Ganges *(aśītigaṅgānadīvālukāsama)* ». Dans ces univers de Buddha aussi nombreux que les sables de quatre-vingts Ganges, tous les Buddha le félicitèrent *(sādhukāraṃ dadati sma)* : « Bien, bien, ô fils de famille : l'offrande du corps *(ātmabhāvaparityāga)* est la première de toutes. L'abandon de la royauté *(rājyaparityāga)*, l'abandon d'une femme et d'enfants *(bhāryāputraparityāga)* n'en égale pas la milliardième partie ». Durant douze cents années, le corps [du bodhisattva] brûla sans pourtant se consumer *(tasyātmabhāvasya dīpyato dvādaśavarṣaśatāny atikrāntāny abhūvan na ca praśamaṃ gacchati sma)*.

Enfin le culte des Buddha *(buddhapūjā)* assure une gloire *(yaśas)*, des mérites *(puṇya)* et des avantages *(artha)* immenses ; tous les mauvais Dharma *(akuśaladharma)* disparaissent *(nirudhyante)* et toutes les racines de bien *(kuśalamūla)* accusent un progrès *(vṛddhim āpadyante)* ; dans l'existence présente *(iha)* comme dans l'existence future *(paratra)*, on est toujours récompensé de ce culte ; longtemps après, on parvient à faire œuvre de Buddha. Ainsi, le culte des Buddha assure toutes sortes d'avantages immenses. C'est pourquoi les Bodhisattva rendent un culte aux Buddha.

ACTE X.

Sūtra : Avec des fleurs *(puṣpa)*, de l'encens *(dhūpa)*, des guirlandes *(mālya)*, des poudres *(cūrṇa)*, des parfums, des aromates et des onguents *(vilepana)*, des vêtements *(cīvara)*, des drapeaux *(dhvaja)* et des bannières *(patākā)*, il se rendit auprès du buddha Śākyamuni et, s'étant approché de lui, il salua de la tête les pieds du Buddha *(bhagavataḥ pādau śirasābhivandya)* et se tint debout de côté *(ekānte 'tiṣṭhat)*.

Śāstra : Question. — Il faudrait dire qu'il « salua le Buddha » ; pourquoi dit-on qu'il « salua de la tête les pieds du Buddha » ?

Réponse. — 1. La tête *(śiras)* est la partie la plus noble du corps humain, car elle est le siège des cinq sentiments *(ruci)* et se trouve en haut *(ūrdhvam)* ; les pieds *(pāda)* sont la partie la plus vile car ils foulent un sol impur et se trouvent en bas *(adhaḥ)*. C'est pourquoi, en saluant la partie vile avec la partie noble, on double l'hommage.

2. En outre, il y a trois saluts *(vandana)* : inférieur *(avara)*, **131 a**
moyen *(madhya)* et supérieur *(agra)*. Le salut inférieur consiste à joindre les mains *(añjalipāta)* ; le salut moyen, à s'agenouiller *(jānupāta)* ; et le salut supérieur, à se prosterner *(śirasā praṇipatanam)*. Saluer de la tête les pieds [de quelqu'un] est le plus haut hommage *(pūjā)* qui soit. C'est pourquoi, dans le Vinaya bouddhique, les bhikṣu inférieurs *(navabhikṣu)* saisissent des deux mains les pieds de leur supérieur et les saluent de la tête *(śirasābhivandanti)*.

Question. — Il y a quatre attitudes corporelles *(kāyeryāpatha)* : position assise *(āsana)*, station *(sthāna)*, marche *(gamana)* et position couchée *(śayana)*. Pourquoi le Bodhisattva se tient-il debout *(tiṣṭhati)* de côté *(ekānte)* ?

Réponse. — Puisqu'il est arrivé [auprès du Buddha], il ne doit plus marcher ; puisqu'il veut [marquer au Buddha] son respect *(satkāra)* et ses hommages *(pūjā)*, il ne peut pas se coucher devant lui. Cela est bien clair ; avez-vous fini de m'interroger ? Vous me demanderez pourquoi il est debout plutôt qu'assis ? La position assise n'est pas très respectueuse, tandis que le fait de rester debout est une marque de respect *(satkāra)* et d'hommage *(pūjā)*.

En outre, dans la loi bouddhique, les religieux hérétiques *(tīrthikaparivrājaka)* et tous les laïcs *(avadātavasana)* s'asseyent quand ils sont arrivés près du Buddha. Les hérétiques, appartenant à une secte étrangère *(paradharma)*, s'asseyent par mépris *(avamāna)* pour le Buddha ; les laïcs s'asseyent en leur qualité d'hôtes *(āgantuka)*. Mais les cinq assemblées, attachées corps et âmes au Buddha, restent debout devant lui. Les Arhat en possession du Chemin *(mārgaprāpta)*, comme Śāriputra, Maudgalyāyana, Subhūti, etc., ont fait ce qu'ils avaient à faire *(kṛtakṛtya)* ; c'est pourquoi il leur est permis de s'asseoir [devant le Buddha]. Les autres, bien qu'ayant obtenu le triple Chemin, ne sont pas autorisés à s'asseoir car leur grande œuvre n'est pas terminée et leurs liens *(bandhana)* ne sont pas tranchés. [Les Arhat, eux], sont pareils au ministre du roi *(rājāmātya)* qui, à cause de ses grandes qualités

(guṇa), a droit à un siège. Bien qu'il y ait des laïcs *(avadātavasana)* parmi ces Bodhisattva, ils restent debout devant le Buddha parce qu'ils sont venus de loin pour lui rendre hommage.

* * *

Sūtra : [Samantaraśmi] dit au buddha [Śākyamuni] : Le tathāgata Ratnākara vous fait demander si vous avez peu de tourments *(alpābādhatā)* et peu de souffrances *(alpātaṅkatā)*, si vous êtes dispos *(yātrā)* et alerte *(laghūtthānatā)*, si vous êtes fort *(bala)* et si vous jouissez de vos aises *(sukhavihāratā)* [1] ; il offre au bhagavat ces lotus à mille feuilles et de couleur or *(Samantaraśmir bodhisattvo bhagavantaṃ Śākyamunim etad avocat : Ratnākaro bhagavān bhagavantaṃ alpābādhatāṃ paripṛcchaty alpātaṅkatāṃ yātrāṃ laghūtthānatāṃ balaṃ sukhavihāratāṃ ca paripṛcchati. imāni ca tena bhagavatā Ratnākareṇa tathāgatena suvarṇanirbhāsāni sahasrapattrāṇi padmāni preṣitāni bhagavataḥ)*.

Śāstra: Question. — Le buddha Ratnākara est omniscient *(sarvajña)* ; pourquoi fait-il demander si le buddha Śākyamuni a peu de tourments et peu de souffrances, s'il est dispos et alerte, fort et en joyeux état ?

Réponse. — 1. C'est une habitude chez les Buddha d'interroger sur ce qu'ils savent déjà. On raconte dans le Vinaya [2] que le bhikṣu *Ta eul* (corr. *ni*) *kia* (Dhanika) s'était fait une hutte de briques rouges *(lohitakaṭhalla)*. Le Buddha, qui l'avait vu et le savait, demanda néanmoins à Ānanda : « Qui a fait cela ? » Ānanda répondit au Buddha : « C'est le fils du potier *(ghaṭabhedanaka)*, le religieux *(pravrajita)* nommé Dhanika. Il s'était fait une maisonnette en feuilles qui était toujours détruite par les bouviers *(gopālaka)* ; trois fois il la bâtit, trois fois elle fut détruite. C'est pourquoi il

[1] Formule traditionnelle de salut que l'on retrouve aussi bien dans les textes pâlis (p. ex. Dīgha, I, p. 204 ; II, p. 72 ; III, p. 166 ; Majjhima, I, p. 437, 473 ; Aṅguttara, III, p. 65, 103 ; Milinda, p. 14) que sanskrits (p. ex. Mahāvastu, I, p. 254 ; Avadānaśataka, I, p. 168, 325-326 ; II, p. 90, 93 ; Saddharmapuṇḍarīka, p. 429 ; Divyāvadāna, p. 156 ; Mahāvyutpatti, n° 6284-6288). En pâli on a : *appābādhaṃ appātaṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati.*

[2] L'histoire de Dhanika (en pâli Dhaniya) est racontée dans tous les Vinaya à propos du deuxième *pārājikadharma* : Vinaya pâli, III, p. 40-41 (tr. HORNER, I, p. 64-67) ; Wou fen liu, T 1421, k. 1, p. 5 b ; Mo ho seng k'i liu, T 1425, k. 2, p. 238 a ; Sseu fen liu, T 1428, k. 1, p. 572 b ; Che song liu, T 1435, k. 1, p. 3 b ; Ken pen chouo... p'i nai ye, T 1442, k. 2, p. 635 c. Comme toujours, c'est le Che song liu ou Vinaya des Sarvāstivādin que le Mppś suit ici.

s'est fait cette maison en briques ». Le Buddha dit à Ānanda : « Détruis cette hutte en briques. Pourquoi ? Parce que, si les hérétiques *(tīrthika)* [la voyaient], ils diraient : Quand le Buddha, le Grand maître, demeurait ici-bas, la loi est sortie d'un endroit souillé »[1]. De même, en plusieurs autres endroits, le Buddha interroge sur ce qu'il sait déjà.

2. En outre, bien que le Buddha soit omniscient, il se conforme aux habitudes du monde *(lokadharmānuvartana)*. Tout comme les hommes, le Buddha pose des questions. Le Buddha, né parmi les hommes, assume les conditions de vie humaine : comme eux, il subit le froid *(śīta)*, le chaud *(uṣṇa)*, la naissance *(jāti)* et la mort *(maraṇa)* ; comme eux, il a l'habitude d'interroger.

3. En outre, dans le monde, il ne convient pas que les nobles s'entretiennent avec les manants, mais les Buddha, qui sont de force égale *(samabala)*, peuvent s'interroger l'un l'autre. 13

4. Enfin, l'univers Ratnāvatī est une pure féerie *(viśuddhavyūha)* ; le buddha [Ratnākara] qui le gouverne est grand par son corps *(kāya)*, sa couleur *(varṇa)*, son aspect *(saṃsthāna)* et ses rayons *(raśmi)*. S'il n'interrogeait pas Śākyamuni, les hommes croiraient qu'il le méprise. D'ailleurs Ratnākara veut montrer que s'il surpasse Śākyamuni en divers points, par son univers de Buddha, la couleur de son corps et ses rayons, il lui est absolument identique en ce qui concerne la sagesse *(prajñā)* et la force miraculeuse *(ṛddhibala)*. C'est pourquoi il l'interroge.

Question. — Pourquoi lui demande-t-il s'il a peu de tourments *(alpābādhatā)* et peu de souffrances *(alpātaṅkatā)* ?

Réponse. — Il y a deux sortes de tourments *(ābādha)* : les tourments qui ont une cause externe *(bāhyahetupratyaya)* et les tourments qui ont une cause interne *(ādhyātmikahetupratyaya)*. Les tourments externes sont le froid *(śīta)*, le chaud *(uṣṇa)*, la faim *(kṣudh)*, la soif *(pipāsā)*, les armées *(caturaṅgabala)*, les sabres *(asi)*, les couteaux *(śastra)*, les bâtons *(daṇḍa)*, les chutes *(patana)*, les écrasements *(avamardana)* ; tous les accidents externes de ce genre sont nommés tourments *(ābādha)*. Les tourments internes sont les 404 maladies *(vyādhi)* qui proviennent d'une alimentation

[1] Le Buddha interdit la construction de huttes en briques parce que la cuisson des briques, qui entraîne la mort de petits insectes, rend la hutte impure. Ce que le Buddha reproche à Dhanika, c'est sa cruauté : cf. Vinaya pâli, III, p. 41 : *na hi nāma tassa moghapurisassa pāṇesu anuddayā anukampā avihesā bhavissati*.

impropre ou d'un repos irrégulier : toutes les maladies de ce genre sont nommées maladies internes. Les êtres corporels *(dehin)* ont tous à souffrir de ces deux genres de maladies. C'est pourquoi [Ratnākara] demande à Śākyamuni s'il a peu de tourments et peu de souffrances.

Question. — Pourquoi ne lui demande-t-il pas s'il n'a *pas* de tourments et *pas* de souffrances, au lieu de lui demander s'il a *peu* de tourments et *peu* de souffrances ?

Réponse. — Les sages *(ārya)* savent bien que le corps *(kāya)* est un foyer de souffrance *(duḥkhamūla)* et qu'il n'est jamais sans maladie [1]. Pourquoi ? Parce que le corps est un assemblage *(saṃghāta)* des quatre grands éléments *(caturmahābhūta)* et que la terre *(pṛthivī)*, l'eau *(āpas)*, le feu *(tejas)* et le vent *(vāyu)* qui le composent sont naturellement en désaccord et se combattent les uns les autres. Ainsi un ulcère *(gaṇḍa, visphoṭa)* n'est jamais sans douleur, mais il peut être amélioré, non pas guéri, par un onguent médicinal. Il en est de même pour le corps humain : toujours malade, il réclame des soins continuels ; avec des soins, il peut vivre ; privé de soins, il meurt. C'est pourquoi [Ratnākara] ne peut pas demander [à Śākyamuni] s'il n'a pas de tourments et pas de souffrances, car [il sait que Śākyamuni] est victime [comme tout le monde] de ces éternels tourments externes *(bāhyābādha)* que sont le vent *(anila)*, la pluie *(varṣa)*, le froid *(śīta)* et le chaud *(uṣṇa)*. De plus, il y a les quatre attitudes corporelles *(kāyeryāpatha)* : position assise *(āsana)*, position couchée *(śayana)*, marche *(gamana)* et station *(sthāna)*, [que Śākyamuni est obligé de prendre comme tout le monde]. Rester longtemps assis est un grand tourment ; prolonger les trois autres attitudes est aussi douloureux. C'est pourquoi Ratnākara lui demande s'il a peu de tourments et peu de souffrances.

Question. — Il suffirait de demander s'il n'a que peu de tourments *(alpābādhatā)* et peu de souffrances *(alpātaṅkatā)* ; pourquoi lui demande-t-il encore s'il est dispos *(yātrā)* et alerte *(laghūtthānatā)* ?

Réponse. — Le malade, même convalescent, ne retrouve pas la santé ; c'est pourquoi il demande s'il est dispos et alerte.

Question. — Pourquoi lui demande-t-il s'il est fort *(bala)* et s'il jouit de ses aises *(sukhavihāratā)* ?

[1] Voir Hôbôgirin, *Byô*, p. 232 : « Le corps, ce malade ».

Réponse. — Il y a des convalescents qui peuvent marcher, s'asseoir et se lever, mais dont les forces ne sont pas suffisantes pour leur permettre de remplir leurs occupations, de travailler, de porter des objets légers *(laghu)* et de soulever des objets lourds *(guru)* ; c'est pourquoi il demande s'il est fort. Il y a des hommes qui, bien que convalescents et capables de soulever du lourd et de porter du léger, ne jouissent pas de leurs aises *(sukhavihāratā)* ; c'est pourquoi il demande s'il jouit de ses aises.

Question. — Si on est bien portant et fort, comment ne jouit-on pas de ses aises ?

Réponse. — Il y a des pauvres *(daridra)*, des gens craintifs et mélancoliques qui ne trouvent pas leurs aises ; c'est pourquoi il lui demande s'il jouit de ses aises.

En outre, il y a deux façons d'interroger : interroger sur le physique *(kāya)* et interroger sur le moral *(citta)*. Demander à quelqu'un s'il a peu de tourments, peu de souffrances, s'il est dispos, alerte et fort, c'est l'interroger sur le physique ; lui demander s'il jouit de ses aises, c'est l'interroger sur le moral. On appelle maladies **131 c**
du corps *(kāyavyādhi)* toutes les maladies internes *(ādhyātmika)* et externes *(bāhya)* ; on appelle maladies de l'esprit *(cittavyādhi)* le désir *(rāga)*, la haine *(dveṣa)*, l'envie *(īrṣyā)*, l'avarice *(mātsarya)*, le chagrin *(arati)*, la crainte *(bhaya)*, etc., ainsi que les passions de tout genre *(nānāvidhakleśa)*, les 98 Anuśaya, les 500 Paryavasthāna et tous les genres de désirs, souhaits, etc. Pour interroger quelqu'un sur chacune de ces maladies, on lui demande s'il a peu de tourments et peu de souffrances, s'il est dispos et alerte, s'il est fort et s'il jouit de ses aises.

Question. — On peut poser ces questions à un homme *(manuṣya)*, mais non pas à un dieu *(deva)* et, encore moins, à un Buddha.

Réponse. — Le corps du Buddha *(buddhakāya)* est de deux espèces : 1. Corps de métamorphose *(nirmāṇakāya)*, créé par les Supersavoirs *(abhijñā)*, 2. Corps né de père et mère *(pitṛmātṛjakāya)*. Puisque le corps né de père et mère assume *(ādadāti)* les conditions de vie humaine, il n'est pas semblable aux dieux *(deva)*, et on peut donc l'interroger selon les règles humaines.

Question. — Tous les nobles personnages *(ārya)* ont le cœur détaché *(nirāsaṅgacitta)* : ils n'aiment pas leur corps, n'aspirent pas à une longue vie, ne craignent pas de mourir et ne tiennent pas à renaître ; dans ces conditions à quoi bon les interroger sur leur santé ?

Réponse. — C'est pour se conformer aux habitudes du monde *(lokadharmānuvartana)* que [Śamantaraśmi] emprunte les règles de l'étiquette humaine pour interroger [Śākyamuni]. Envoyer quelqu'un pour interroger [comme le fait Ratnākara] est aussi conforme à l'étiquette humaine. [Quant à l'envoi] des lotus à mille feuilles et de couleur or, voir ce qui a été dit plus haut (p. 568).

* * *

Sūtra: Alors le buddha Śākyamuni ayant pris ces lotus aux mille feuilles et de couleur or, les lança sur les Buddha des univers de la région de l'Est aussi nombreux que les sables du Gange *(Atha khalu bhagavāñ Chākyamunis tathāgatas tāni sahasrapattrāṇi suvarṇanirbhāsāni padmāni gṛhītvā yena te pūrvasyāṃ diśi gaṅgānadīvālukopameṣu lokadhātuṣu buddhā bhagavantas tena prākṣipat)*.

Śāstra: Question. — Le Buddha est insurpassé; pourquoi lance-t-il donc des fleurs en offrande aux Buddha de la région de l'Est ? Quand le Buddha eut trouvé le Chemin *(mārga)*, il se dit : « Les hommes n'ont rien de respectable ; leurs capacités sont imparfaites *(asiddha)*. Actuellement, dans le ciel et la terre des dix régions, qui a droit à la vénération ? Moi, qui veux un maître *(śāstṛ)*, je le suivrai ». Alors Brahmā devarāja et les autres deva dirent au Buddha : « Le Buddha est sans supérieur *(anuttara)*, nul ne surpasse le Buddha ». Le Buddha, lui aussi, vit de son œil divin *(divyacakṣus)* que, dans les trois temps *(tryadhvan)* et les dix régions *(daśadiś)*, tant au ciel que sur la terre, nul ne l'emportait sur le Buddha ; et il se dit en lui-même : « Je pratiquerai la Mahāprajñāpāramitā ; maintenant que je suis devenu Buddha, c'est elle que je vénérerai, c'est elle qui sera mon maître. Je dois respecter, honorer et servir sa loi ». — Il y avait un arbre nommé *Hao kien* (Sudṛḍha ?) ; cet arbre se trouvait au centre de la terre et était muni de branches et de feuilles centenaires ; un jour, il grandit de cent coudées *(vyāma)*. Quand cet arbre eut grandi, il rechercha un [autre] grand arbre pour s'abriter sous lui. Il y eut alors, dans la forêt, une divinité *(devatā)* qui dit à l'arbre *Hao kien* : « Dans le monde, il n'y a pas d'arbre plus grand que toi ; tous les arbres devront s'abriter sous ton ombre ». Il en est de même pour le Buddha : durant d'innombrables Périodes incalculables *(asaṃkhyeyakalpa)*,

il résida dans les Terres de Bodhisattva *(bodhisattvabhūmi)* ; un jour qu'il était assis sous l'arbre de l'illumination *(bodhivṛkṣa)*, sur le siège de diamant *(vajrāsana)*, il découvrit en vérité le caractère de tous les Dharma *(sarvadharmalakṣaṇa)* et atteignit l'état de Buddha. Alors il se dit : « Quel est le personnage vénérable qui peut me servir de maître ? Je veux l'honorer, le respecter et le servir ». Alors Brahmā devarāja et les autres deva dirent au Buddha : « Le **132**
Buddha est sans supérieur *(anuttara)* ; nul ne surpasse le Buddha ».

[Si Śākyamuni est vraiment le plus grand de tous les êtres], comment peut-il rendre ici un culte *(pūjā)* aux Buddha de la région de l'Est ?

Réponse. — 1. Le Buddha est sans supérieur *(anuttara)* ; dans les trois temps *(tryadhvan)*, les dix régions *(daśadiś)*, au ciel et sur la terre, nul ne le surpasse ; néanmoins, le Buddha peut rendre un culte *(pūjā)* [à qui il le juge bon]. La *pūjā* est supérieure *(agrā)*, moyenne *(madhyā)* ou inférieure *(avarā)*. La *pūjā* inférieure consiste à honorer quelqu'un qui est en dessous de soi ; la *pūjā* supérieure consiste à honorer quelqu'un qui est au-dessus de soi ; la *pūjā* moyenne consiste à honorer son égal. La *pūjā* [pratiquée par Śākyamuni] à l'endroit des autres Buddha est une *pūjā* moyenne. [Mais Śākyamuni a aussi pratiqué la *pūjā* inférieure dans la circonstance que voici :]

Lorsque la bhikṣuṇī *Ta ngai tao* (Mahāprajāpatī) et ses cinq cents Arhatī-Bhikṣuṇī entrèrent un jour en même temps dans le Nirvāṇa [1], les Upāsaka en possession du Triple Chemin dressèrent cinq cents couches *(khaṭvā)* pour les Bhikṣuṇī, et les Cāturmahārājika dressèrent une couche pour Mahāprajāpatī, la nourrice *(dhātrī)* du Buddha. Le Buddha lui-même plaça devant elle un brûle-

[1] Mahāprajāpatī Gautamī, la tante du Buddha, entendant ce dernier éternuer, lui souhaite longue vie. Le Buddha lui fait remarquer que souhaiter l'accord de la communauté serait bien préférable. Gautamī prend alors la résolution d'entrer dans le Nirvāṇa avant que personne ait encore disparu de l'ordre. Cinq cents nonnes entrent avec elle dans le Nirvāṇa. Le Nirvāṇa de Gautamī est raconté dans l'Apadāna pâli, II, p. 529-543 ; Tseng yi a han, T 125, k. 50, p. 821 b-823 b ; Ta ngai tao pan ni yuan king, T 144, p. 867 a-869 b ; Fo mou pan ni yuan king, T 145, p. 869 b-870 c ; Ken pen chouo... tsa che, T 1451, k. 10, p. 248 a-249 a (tr. S. Lévi, *Aśvaghoṣa, le Sūtrālaṃkāra et ses sources*, JA, juil.-août 1908, p. 161-163) ; Ta tchouang yen louen king, T 201 (n° 68), k. 14, p. 333 a-338 a (tr. Huber, *Sūtrālaṃkāra*, p. 386-402). — La scène se situe, soit à Kapilavastu dans le Nyagrodhārāma (T 1451), soit à Vaiśālī dans la Kūṭāgāraśālā (T 125, T 144, T 145 et Hiuan tsang, Si yu ki, T 2087, k. 7, p. 908 b 28).

parfums pour brûler des parfums en son honneur. Il dit aux bhikṣu : « Aidez-moi à rendre un culte au corps de ma nourrice ». Aussitôt ces Arhat-bhikṣu, chacun en vertu des fondements de son pouvoir miraculeux *(ṛddhipāda)*, se rendirent sur le mont *Mo li* (Malaya), recueillirent du santal tête-de-bœuf *(gośīrṣacandana)* et autres aromates, et aidèrent le Buddha à faire le bûcher. C'était [pour le Buddha] une *pūjā* inférieure : c'est ainsi que, sans rechercher aucune récompense, le Buddha pratique les *pūjā*.

2. En outre, seul le Buddha peut rendre aux Buddha une *pūjā* [convenable], car les autres hommes ignorent les qualités *(guṇa)* des Buddha. Une stance dit :

Le savant [seul] peut estimer la science,
Les livres de science et la joie de la science.
Le savant [seul] connaît la science,
Comme le serpent connaît [seul] le pied du serpent.

C'est pourquoi les Buddha, qui sont omniscients *(sarvajña)*, peuvent rendre à l'omniscience [des autres Buddha] la *pūjā* [qui convient].

3. Enfin, les Buddha des dix régions *(daśadigbuddha)*, d'âge en âge, ont aidé *(upakaroti)* le buddha Śākyamuni :

a. Quand Śākyamuni était un Bodhisattva de la septième terre *(saptamabhūmi)* [1], il vit que tous les Dharma sont vides *(śūnya)*, inexistants *(asat)*, privés de naissance et de destruction *(anutpannāniruddha)* ; à cette vue, son esprit se détacha de tous les univers *(lokadhātu)*, il voulut abandonner la pratique des six vertus *(ṣaṭpāramitā)* et entrer dans le Nirvāṇa. Il était comme un homme qui, en rêve *(svapna)*, se serait construit un radeau *(kola)* pour traverser une grande rivière, et auquel la fatigue de ses membres cause une sensation de malaise ; arrivé au milieu du courant, il se réveille de son rêve et se dit : « Pourquoi m'imaginer qu'il y a une rivière et que je dois la traverser ? » et, aussitôt, ses inquiétudes disparaissent. De même le Bodhisattva, arrivé à la septième terre, acquiert l'Adhésion à la doctrine de la non-naissance *(anutpattikadharmakṣānti)*, le cours de sa pensée *(cittapravṛtti)* s'arrête et il veut entrer dans le Nirvāṇa. [Lorsque Śākyamuni en était à ce

[1] L'histoire du bodhisattva dans la septième terre est rapportée dans le Mahāvastu, I, p. 127-136.

stade], les Buddha des dix régions lancèrent des rayons *(raśmi)* qui illuminèrent le corps du Bodhisattva et, caressant sa tête de leur main droite, ils lui dirent : « Fils de famille *(kulaputra)*, ne prends pas cette décision ; souviens-toi de ton vœu antérieur *(pūrvapraṇidhāna)* qui était de sauver les êtres. Sans doute, tu connais le Vide *(śūnya)*, mais les êtres ne sont pas libérés *(vimukta)* pour autant. Tu dois encore réunir les qualités *(guṇa)* nécessaires pour les convertir. N'entre pas (lire *mo jou*) dans le Nirvāṇa. Tu n'as pas **132**
encore obtenu le corps couleur d'or *(suvarṇavarṇakāya)*, ni les trente-deux marques *(lakṣaṇa)*, ni les quatre-vingts sous-marques *(anuvyañjana)*, ni les rayons immenses *(apramāṇaraśmi)*, ni les trente-deux actes [producteurs des marques]. Tu viens seulement d'obtenir l'exposition de la loi relative à la Non-production *(anutpādadharmaparyāya)*. Ne te réjouis pas trop ». Alors le Bodhisattva, entendant l'exhortation des Buddha, en revint à sa décision première, pratiqua les six vertus *(ṣaṭpāramitā)* et s'attacha à sauver les êtres. Tel fut l'aide *(upakāra)* qu'il reçut des Buddha quand il arriva à l'état de Buddha.

b. En outre, quand le Buddha eut atteint l'illumination, il se fit cette réflexion : « Cette loi est très profonde *(gambhīra)* ; les êtres sont sots *(mūḍha)* et de peu de mérites. Moi, qui suis né également dans le monde des cinq corruptions *(kaṣāya)*, que vais-je faire ? » Réflexion faite [il se dit] : « Dans la loi *(dharma)* unique, je ferai trois parts *(bhāga)*, et ces parts seront les trois Véhiculules *(yāna)* par lesquels je sauverai les êtres » [1]. Lorsqu'il eut fait cette réflexion, les Buddha des dix régions *(daśadigbuddha)* firent apparaître des rayons *(raśmi)* et le félicitèrent en disant : « Bien, bien ; nous aussi, quand nous étions dans le monde des cinq corruptions, avons divisé la loi unique en trois parts pour sauver les êtres ». Alors le Buddha, entendant la voix des Buddha des dix régions, éprouva une grande joie *(ānanda)* et s'écria : Hommage aux Buddha *(namo buddhānām)*. C'est ainsi que les Buddha des dix régions, en l'exhortant et en l'aidant à plusieurs reprises, lui ont rendu de grands services et [maintenant], par reconnaissance pour tous ces bienfaits, Śākyamuni offre des fleurs aux Buddha des dix régions.

Les plus hautes qualités [des Buddha] ne dépassent pas celles

[1] Il est de règle que les Buddha prêchent les trois Véhicules, s'ils apparaissent quand la vie humaine va en diminuant de cent à dix ans, c'est-à-dire quand les cinq corruptions sont très fortes (cf. Kośa, III, p. 193).

de ces lotus. Pourquoi ? Parce que ces précieux bouquets de lotus *(padmaratnasaṃcaya)* sont issus des qualités mêmes du Buddha ; ce ne sont pas de vulgaires lotus nés sur l'eau. Samantaraśmi, un bodhisattva du Corps de la loi *(dharmakāyabodhisattva)* résidant dans la dixième terre *(daśamabhūmi)*, avait apporté ces lotus et les avait lancés sur le buddha Śākyamuni. Ce dernier, sachant que les Buddha des dix régions constituent un suprême Champ de mérites *(paramapuṇyakṣetra)*, leur offre à son tour [ces mêmes lotus] dont la valeur est ainsi doublée. Pourquoi ? Parce que c'est un Buddha qui les offre à des Buddha.

En effet, dans la loi bouddhique : « il y a quatre sortes de dons *(dakṣiṇā)* : 1° Le donateur *(dāyaka)* est pur et le bénéficiaire *(pratigrāhaka)* impur ; 2° Le donateur est impur et le bénéficiaire est pur ; 3° Le donateur est pur et le bénéficiaire également ; 4° Le donateur est impur et le bénéficiaire également » [1]. Ici le don est fait aux Buddha de la région de l'Est ; il est doublement pur, à la fois [par son donateur et son bénéficiaire] ; son mérite *(puṇya)* est très grand. C'est pourquoi Śākyamuni offre des fleurs aux Buddha des dix régions.

Question. — Mais les nobles personnages [qui font des cadeaux si méritoires] n'en recevront pas la récompense, car ils ne renaîtront plus ; pourquoi dites-vous que le mérite de ce don est très grand ?

Réponse. — Bien qu'il n'y ait personne pour jouir de ce mérite, il est grand en soi ; si quelqu'un en jouissait, la récompense *(vipāka)* serait infinie *(apramāṇa)*. Mais les nobles personnages *(ārya)* qui renoncent à entrer dans le Nirvāṇa parce qu'ils savent que les Dharma conditionnés *(saṃskṛtadharma)* sont transitoires *(anitya)* et vides *(śūnya)*, renoncent également à ce mérite. Il est pareil à une boule d'or *(hemapiṇḍa)* incandescente dont l'œil perçoit la beauté, mais qu'on ne peut pas toucher parce qu'elle brûle la main.

[1] Le Mppś reproduit ici, sans référence aucune, une formule canonique bien connue que l'on trouvera, avec quelques variantes, dans Dīgha, III, p. 231-232 ; Majjhima, III, p. 256 ; Aṅguttara, II, p. 80 ; Ta tsi fa men king, T 12, k. 1, p. 228 c 27 ; Tchong a han, T 26 (n° 180), k. 47, p. 722 b 28. — Voici, d'après le Dīgha (*l. c.*), la formule pâlie : *Catasso dakkhiṇāvisuddhiyo. Atth' āvuso dakkhiṇā dāyakato visujjhati no paṭiggāhakato. Atth' āvuso dakkhiṇā paṭiggāhakato visujjhati no dāyakato. Atth' āvuso dakkhiṇā n'eva dāyakato visujjhati no paṭiggāhakato. Atth' āvuso dakkhiṇā dāyakato c'eva visujjhati paṭiggāhakato ca.* — Le Majjhima et l'Aṅguttara expliquent que, pour être purs, le donateur ou le bénéficiaire doivent être moraux et de bonne qualité *(sīlavā kalyāṇadhammo)*.

Ceux qui ont un ulcère *(gaṇḍa, visphoṭa)* ont besoin d'une pommade *(vilepana)* ; ceux qui n'ont pas d'ulcère n'ont que faire d'un remède. De même les êtres corporels *(dehin)*, toujours tourmentés comme d'un ulcère par la faim *(kṣudh)*, la soif *(pipāsā)*, le froid *(śīta)* et le chaud *(uṣṇa)*, utilisent des vêtements, des couvertures, des aliments et un climat tempéré qui sont comme la pommade **132 c** dont on enduit l'ulcère. Ce seraient des sots *(mūḍha)* si, par amour pour le remède, ils ne s'employaient pas à extirper leur ulcère, car quand on n'a pas d'ulcère, le remède est inutile. Les Buddha considèrent le corps comme un ulcère et, parce qu'ils ont rejeté cet ulcère du corps, ils ne jouissent pas de la récompense [de leurs mérites]. C'est pourquoi, bien qu'ils aient de grands mérites, ils n'en reçoivent pas la rétribution *(vipāka)*.

* * *

Sūtra : Ces lotus lancés [par Śākyamuni] remplirent les univers de Buddha de la région de l'Est aussi nombreux que les sables du Gange *(taiś ca padmair ye pūrvasyāṃ diśi gaṅgānadīvālukopamā buddhalokadhātavas te paripūrṇā abhūvan)*.

Śāstra : Question. — Comment ces quelques lotus peuvent-ils remplir des univers aussi nombreux ?

Réponse. — 1. Cela est dû aux Abhijñā du Buddha ; en vertu des huit premières, il peut transformer à sa guise les Dharma, rendre petit ce qui est grand, rendre grand ce qui est petit, rendre lourd ce qui est léger, rendre léger ce qui est lourd, librement et sans obstacle se déplacer à sa guise, ébranler la grande terre, réaliser les souhaits [1]. Les grands Ārya possèdent tous cette octuple maîtrise *(vaśitā)* ; c'est pourquoi le Buddha peut, avec quelques fleurs, remplir les univers de la région de l'Est, qui sont aussi nombreux que les sables du Gange.

2. En outre, il veut montrer aux êtres que la future récompense de leurs mérites *(anāgatapuṇyavipāka)* est comparable à ces quelques lotus qui parviennent à remplir les univers de la région de l'Est.

3. Enfin il exhorte les Bodhisattva de la région de l'Est en leur disant : « Plantez vos mérites dans le Champ du Buddha *(buddhakṣetra)*, et la récompense que vous en retirerez sera pareille à ces

[1] Ces pouvoirs miraculeux ont été étudiés ci-dessus, p. 382.

lotus qui remplissent d'innombrables terres. Bien que vous soyez venus de loin, vous serez dans la joie *(ānanda)*. A rencontrer ce grand Champ de mérites *(puṇyakṣetra)*, la récompense est immense ».

* * *

Sūtra : Sur chacun de ces lotus se trouvaient des Bodhisattva [1] assis, les jambes croisées, et prêchant les six vertus. Ceux qui les entendirent furent fixés dans la suprême et parfaite illumination *(teṣu ca padmeṣu bodhisattvāḥ paryaṅkaṃ baddhvā niṣaṇṇā abhūvan ṣaṭpāramitādharmadeśanāṃ deśayantaḥ. yaiś ca sattvaiḥ sa dharmaḥ śrutas te niyatā abhūvan anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau)*.

Śāstra : Question. — Plus haut (voir p. 456), le Buddha, avec les rayons de sa langue, avait créé des lotus de pierres précieuses à mille feuilles ; sur chacun d'eux il y avait un Buddha assis ; maintenant pourquoi y a-t-il ici sur chaque lotus un Bodhisattva assis ?

Réponse. — Plus haut, il s'agissait de lotus créés par le Buddha, c'est pourquoi des Buddha s'y trouvaient assis ; ici, il s'agit de lotus offerts par le bodhisattva Samantaraśmi, c'est pourquoi des Bodhisattva s'y trouvent assis. Plus haut, les êtres devaient voir des Buddha assis pour obtenir le salut ; ici, ils doivent voir des Bodhisattva assis pour obtenir le salut. Ces Bodhisattva, assis les jambes croisées, prêchent les six vertus, et ceux qui entendent leur loi sont fixés dans la suprême et parfaite illumination : voir à ce sujet les explications données plus haut (p. 468-471).

* * *

Sūtra : Ces Bodhisattva religieux *(pravrajita)* et laïcs *(gṛhastha)*, garçonnets *(dāraka)* et fillettes *(dārikā)*, saluèrent de la tête les pieds du buddha Śākyamuni. Chacun d'eux lui exprima culte *(saṃpūjā)*, obédience *(satkāra)*, vénération *(saṃmāna)* et respect *(gurukāra)*. Ces Bodhisattva, religieux et laïcs, garçonnets et fillettes, l'un après l'autre, par la force de leurs racines de bien *(kuśalamūla)* et de leurs mérites *(puṇya)*, rendirent hommage à
133 a Śākyamuni, le Buddha, l'Arhat, le Samyaksaṃbuddha.

[1] Dans le texte sanskrit de la Pañcaviṃśati (p. 14), ce sont des « formes de Buddhas *(buddhavigraha)* qui sont assises sur les lotus.

Śāstra : En disant les stances que voici [1] :

Le Chemin que les Ārya ont parcouru,
Le Buddha l'a suivi de la même manière *(tathā-āgata)*.
Vrai caractère et Point d'arrivée
Pour le Buddha, c'est ainsi et pas autrement.

Les Ārya parlent selon la vérité,
Le Buddha aussi parle selon la vérité.
C'est pourquoi on donne au Buddha
L'épithète de *Tathāgata* : « Parlant en vérité ».

Avec la patience pour cuirasse, sa pensée est ferme ;
Avec l'énergie pour arc, sa force est bandée ;
Avec la flèche acérée de la sagesse,
Il tue ses ennemis *(ari + han)*, l'orgueil, etc.

Il a droit au culte entier
Des dieux et des hommes ;
C'est pourquoi on donne au Buddha
L'épithète d'*Arhat* : « Ayant droit ».

Il connaît bien le vrai caractère de la douleur,
Il connaît aussi l'origine de la douleur,
Il connaît le vrai caractère de la destruction de la douleur,
Il connaît aussi le chemin de la destruction de la douleur.

Comprenant exactement *(samyak)* ces quatre vérités,
Il demeure égal *(sama)* et immuable.
C'est pourquoi, dans les dix régions,
On l'appelle *Samyak-saṃ-buddha*.

Il a obtenu les trois sciences *(vidyā)* subtiles.
Il est aussi doué des pratiques *(caraṇa)* pures ;
C'est pourquoi on appelle ce Bhagavat
Vidyā-caraṇa-saṃpanna : « Muni des sciences et des pratiques ».

Connaissant tous les Dharma,
Il a suivi *(gata)* le Chemin merveilleux *(sumārga)*.
En temps voulu, il prêche adroitement,
Car il a pitié de tous.

[1] Les dix épithètes du Buddha célébrées dans les stances qui vont suivre ont été expliquées en détail ci-dessus, p. 115-146.

Il a détruit la vieillesse, la maladie et la mort,
Pour arriver à l'endroit de la Sécurité *(yogakṣema)* ;
C'est pourquoi on donne au Buddha
L'épithète de *Sugata* : « Bien allé ».

Il connaît l'origine du monde,
Et connaît aussi sa destruction ;
C'est pourquoi on donne au Buddha
L'épithète de *Lokavid* : « Connaisseur du monde ».

En matière de Samādhi, Śīla, Prajñā et Saṃpaśyanā,
Il n'a pas d'égal et, moins encore, de supérieur ;
C'est pourquoi on donne au Buddha
L'épithète d'*Anuttara* : « Sans supérieur ».

Il sauve les êtres par sa grande compassion,
Il les guide par sa bonne doctrine ;
C'est pourquoi on donne au Buddha
L'épithète de *Puruṣadamyasārathi* : « Conducteur des hommes
[à convertir ».

Avec une sagesse exempte de passions *(kleśa)*,
Il prêche la Délivrance *(vimokṣa)* suprême ;
C'est pourquoi on donne au Buddha
L'épithète de *Śāstā devamanuṣyāṇām* : « Maître des dieux et
[des hommes ».

33 b Ce qui, dans le Triple monde, est mobile ou immobile,
Périssable ou impérissable,
Il l'a appris sous l'arbre de la Bodhi ;
C'est pourquoi on l'appelle *Buddha*.

* * *

Sūtra : Dans la région du Sud *(dakṣiṇasyāṃ diśi)*, par delà des univers aussi nombreux que les sables du Gange *(gaṅgānadīvālukopamān lokadhātūn atikramya)* et à la limite extrême de ces univers *(tebhyo yaḥ sarvāvasānikaḥ)*, est situé l'univers nommé *Li yi ts'ie yeou* (Sarvaśokāpagata) ; son buddha s'appelle *Wou yeou tö* (Aśokaśrī) et son bodhisattva *Li yeou (Vigataśoka)*. — Dans la région de l'Ouest *(paścimāyāṃ diśi)*, par delà des univers aussi nombreux que les sables du Gange et à la limite extrême de ces

univers, est situé l'univers nommé *Mie ngo* (Upaśāntā) ; son buddha s'appelle *Pao chan* (Ratnārcis) et son bodhisattva *Yi yi* (Cāritramati). — Dans la région du Nord *(uttarasyāṃ diśi)*, par delà des univers aussi nombreux que les sables du Gange et à la limite extrême de ces univers, est situé l'univers nommé *Cheng* (Jayā) ; son buddha s'appelle *Cheng wang* (Jayendra) et son bodhisattva *Tö cheng* (Jayadatta). — Dans la région du nadir *(adhastād diśi)*, par delà des univers aussi nombreux que les sables du Gange et à la limite extrême de ces univers, est situé l'univers nommé *Houa* (Padmā) [1] ; son buddha s'appelle *Houa tö* (Padmaśrī) [2] et son bodhisattva *Houa chang* (Padmottara). — Dans la région du zénith *(upariṣṭād diśi)*, par delà des univers aussi nombreux que les sables du Gange et à la limite extrême de ces univers, se trouve l'univers nommé *Hi* (Nandā) ; son buddha s'appelle *Hi tö* (Nandaśrī) et son bodhisattva *Tö hi* (Nandadatta).

Dans ces régions, tout se passa comme dans la région de l'Est.

Śāstra : Question. — Selon la loi bouddhique, les «régions» *(diś)* n'existent pas réellement. Pourquoi ? Parce qu'elles ne sont pas comprises *(saṃgṛhīta)* dans la liste des cinq agrégats *(skandha)*, des douze bases de la connaissance *(āyatana)* et des dix-huit éléments *(dhātu)* [qui embrassent la totalité des choses existantes]. Dans les quatre corbeilles de la loi *(dharmapiṭaka)* non plus, il n'est pas question des régions [3]. De même, on chercherait en vain les causes et les conditions *(hetupratyaya)* qui feraient de ces régions des choses réelles. Pourquoi alors parle-t-on ici des Buddha des dix régions et des Bodhisattva des dix régions ?

Réponse. — C'est pour se conformer aux traditions du langage conventionnel *(lokasaṃvṛti)* qu'on parle ici de régions ; mais quelles que soient les recherches, leur réalité ne peut être démontrée.

Question. — Comment pouvez-vous dire qu'elles n'existent pas ? Si on ne parle pas des régions dans vos quatre Corbeilles de la loi

[1] Cet univers est appelé *Chan* « bon » dans le texte chinois, mais *Padmā* « lotus » (chin. *Houa*) dans l'original sanskrit de la Pañcaviṃśati, p. 17. Cette dernière lecture est la bonne (noter que la plupart des noms d'univers sont féminins ; c'est pourquoi *Padmā* se termine par un *ā*).

[2] Ce buddha est nommé *Chan tö* « Beauté du bien » dans le texte chinois, mais *Padmaśrī* « Beauté de lotus » (chin. *Houa tö*) dans le texte sanskrit de la Pañcaviṃśati, p. 17. Cette dernière lecture est la bonne.

[3] Entendez : il n'est pas question de ces régions en tant que choses *(dharma)* existant réellement.

(dharmapiṭaka), il en est question dans mes six Corbeilles de la loi [1] ; si elles ne sont pas contenues dans vos listes de Skandha, Āyatana et Dhātu, elles sont contenues dans mes Dhāraṇī à moi.

De plus, le Dharma « Région », en vertu de son caractère d'éternité *(nityalakṣaṇa)* et de son caractère d'existence *(bhavalakṣaṇa)*, existe et est éternel. Aussi est-il dit dans un sūtra : « L'endroit où le soleil se lève est la région Est ; l'endroit où le soleil se couche est la région Ouest ; l'endroit où le soleil circule est la région Sud ; l'endroit où le soleil ne circule pas est la région Nord ». Le soleil a une triple conjonction *(saṃyoga)* : conjonction antérieure, conjonction actuelle et conjonction postérieure. Il se répartit selon les régions. La première région avec laquelle il entre en conjonction est la région Est, puis c'est la région du Sud et enfin de l'Ouest. L'endroit où le soleil ne circule pas ne compte pas. Le caractère spécifique *(lakṣaṇa)* de la région est la distinction entre « là » et « ici », entre « ici » et « là ». Si les régions n'existaient pas, ces distinctions feraient défaut et, comme ces distinctions constituent le caractère spécifique de la région, il n'y aurait pas de régions.

Réponse. — C'est faux. La montagne du Sumeru est située au centre des quatre continents ; le soleil opère un circuit autour du Sumeru et éclaire [successivement] les quatre continents *(dvīpaka)*. Quand il est midi *(madhyāhna)* dans l'Uttarakuru (continent du Nord), le soleil se lève *(udaya)* dans le Pūrvavideha (continent de l'Est) car, pour les habitants du Pūrvavideha, [l'Uttarakuru] est l'Est. — Quand il est midi dans le Pūrvavideha (continent de l'Est), le soleil se lève dans le Jambudvīpa (continent du Sud) car,
133 c pour les habitants du Jambudvīpa, [le Pūrvavideha] est l'Est [2].

[1] On sait par le k. 11, p. 143 c, que ces quatre Dharmapiṭaka sont le Sūtrapiṭaka, le Vinayapiṭaka, l'Abhidharmapiṭaka et la Corbeille des Mélanges (Tsa tsang) ; pour cette dernière, voir PRZYLUSKI, *Concile*, p. 119-120. Quant aux six Corbeilles de la loi, j'en entends parler ici pour la première fois.

[2] Ces données sont tirées de la Cosmologie du Dīrgha, Tch'ang a han, T 1 (n° 30), k. 22, p. 147 c : « Quand il est midi dans le Jambudvīpa, le soleil se couche dans le Pūrvavideha, se lève dans le Godānīya, est à minuit dans l'Uttarakuru. — Quand il est midi dans le Godānīya, le soleil se couche dans le Jambudvīpa, se lève dans l'Uttarakuru, est à minuit dans le Pūrvavideha. — Quand il est midi dans l'Uttarakuru, le soleil se couche dans le Godānīya, se lève dans le Pūrvavideha, est à minuit dans le Jambudvīpa. — Quand il est midi dans le Pūrvavideha, le soleil se couche dans l'Uttarakuru, se lève dans le Jambudvīpa, est à minuit dans le Godānīya ». — Voir aussi Kośa, III, p. 157.

Il n'y a donc pas de terme initial. Pourquoi ? Parce que [selon la marche du soleil], toutes les régions sont [successivement] l'Est, le Sud, l'Ouest et le Nord [1]. Il n'est donc pas vrai, comme vous le disiez, « que l'endroit où le soleil se lève est la région Est, l'endroit où le soleil se couche est la région Ouest, l'endroit où le soleil circule est la région Sud ; l'endroit où le soleil ne circule pas est la région Nord ». En outre, l'endroit avec lequel le soleil n'entre pas en conjonction [à savoir le Nord] n'est pas une région car il est privé du caractère spécifique *(lakṣaṇa)* de la région [à savoir la conjonction].

Question. — Je parlais de « région » par rapport à une seule et même contrée et vous tirez votre objection des quatre pays [à savoir les quatre continents]. C'est pourquoi la région de l'Est n'est pas sans terme initial.

Réponse. — Si, dans un seul et même pays, le soleil entre en conjonction avec la région de l'Est, celle-ci est limitée *(antavat)* ; si elle est limitée, elle n'est pas éternelle *(anitya)* ; si elle n'est pas éternelle, elle n'est pas universelle *(vyāpin)*. C'est pourquoi les régions n'ont qu'une existence nominale et ne sont pas des réalités.

* * *

Sūtra : Alors ce Trisāhasramahāsāhasralokadhātu se transforma en joyaux ; il était jonché de fleurs, garni d'étoffes, de bannières et de bouquets, orné d'arbres-à-parfums et d'arbres-à-fleurs *(Atha khalv ayaṃ trisāhasramahāsāhasro lokadhātū ratnamayaḥ saṃsthito 'bhūt puṣpābhikīrṇaḥ. avasaktapaṭṭadāmakalāpo gandhavṛkṣaiḥ puṣpavṛkṣaiś copaśobhito 'bhūt)*.

Śāstra : Question. — Quelle est cette force miraculeuse *(ṛddhibala)* qui transforme la terre en joyaux ?

Réponse. — Cette transformation *(pariṇāma)* est opérée par l'immense force miraculeuse du Buddha. Les hommes versés dans les formules *(mantra)* et la magie *(māyā)*, les Asura, les Nāgarāja, les Deva, etc., peuvent transformer de petits objets, mais personne d'autre [que le Buddha], y compris Brahmā devarāja, n'a

[1] Tch'ang a han, T 1 (n° 30), k. 22, p. 147 c : « Quand le Jambudvīpa est l'Est, le Pūrvavideha est l'Ouest. Quand le Jambudvīpa est l'Ouest, le Godānīya est l'Est. Quand le Godānīya est l'Ouest, l'Uttarakuru est l'Est. Quand l'Uttarakuru est l'Ouest, le Pūrvavideha est l'Est ».

le pouvoir de transformer le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu en de précieux joyaux.

Quand le Buddha est entré dans la quatrième extase *(caturthadhyāna)*, les quatorze pensées de métamorphose *(nirmāṇacitta)* [1] font que le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu, avec ses fleurs, ses parfums et ses arbres, soit orné *(alaṃkṛta)* sur toute sa superficie. [A ce spectacle] tous les êtres, en un accord parfait, tournent leur pensée vers le bien.

Pourquoi le Buddha orne-t-il cet univers ? Pour prêcher la Prajñāpāramitā et aussi en l'honneur des Bodhisattva des dix régions qui sont venus le visiter en compagnie des dieux et des hommes. Quand on invite un noble personnage, si c'est un maître de maison qui fait l'invitation, il orne sa maison ; si c'est le chef d'un pays, il orne son royaume ; si c'est un roi Cakravartin, il orne les quatre continents *(cāturdvīpaka)* ; si c'est Brahmā devarāja, il orne le Trisāhasramahāsāhasralokadhātu. Le Buddha, lui, orne son univers pour les chefs des univers des dix régions — univers aussi nombreux que les sables d'un nombre infini de Ganges — c'est-à-dire pour les Bodhisattva des régions étrangères *(deśāntarabodhisattva)* et pour les dieux et les hommes qui sont venus le visiter. Il veut aussi que les êtres, voyant la féerie des métamorphoses *(pariṇāmavyūha)* qu'il opère, produisent la Grande Pensée de l'illumination *(mahābodhicitta)*, éprouvent un sentiment de joie pure *(viśuddhamuditā)*, s'inspirent de la Grande Pensée pour accomplir les Grands Actes *(mahākarman)*, retirent de ces Grands Actes une grande récompense *(mahāvipāka)*, profitent de cette grande récompense pour produire à nouveau la Grande Pensée, et qu'ainsi, par des progrès successifs *(paraṃparavṛddhi)*, ils arrivent à obtenir la suprême et parfaite illumination *(anuttarasamyaksaṃbodhi)*. C'est pourquoi le Buddha orne cet univers et le transforme en joyaux.

Qu'entend-on par joyaux *(ratna)* ?

Il y a quatre sortes de joyaux : 1. *Kin* (suvarṇa), l'or ; 2. *Yin*
34 a (rajata, rūpya), l'argent ; 3. *P'i lieou li* (vaiḍūrya), le lapis-lazuli ; 4. *P'o li (sphaṭika)*, le cristal.

Il y a encore sept sortes de joyaux [2] : 1. L'or ; 2. L'argent ;

[1] Les quatorze *nirmāṇacitta* ont été énumérés ci-dessus, p. 381.

[2] Liste classique des sept joyaux dont on trouvera l'énumération dans Milinda, p. 267 ; Divyāvadāna, p. 297 ; Saddharmapuṇḍarīka, p. 151 ; Sukhāvatīvyūha, § 16 ; Saṃgraha, p. 318 ; Mahāvyutpatti, nº 5943 sq. — Voir les études de BURNOUF, *Lotus*, p. 319-321 ; L. FINOT, *Les Lapidaires indiens*, Paris, 1896.

3. Le lapis-lazuli ; 4. Le cristal ; 5. *Tch'ö k'iu* (musāragalva), l'œil-de-chat ; 6. *Ma nao* (aśmagarbha), l'émeraude ; 7. *Tch'e tchen tchou* (lohitamukti), la perle rouge. [Note de Kumārajīva : Cette perle est très précieuse ; ce n'est pas du *Chan hou* (pravāḍa, vidruma), corail].

Il y a encore d'autres joyaux : 1. *Mo lo k'ie t'o* (marakata), l'émeraude [cette perle est extraite du bec de l'oiseau aux ailes d'or *(garuḍa)* ; sa couleur est verte et elle chasse tous les poisons] ; 2. *Yin t'o ni lo* (indranīla), le saphir [perle de l'azur céleste] ; 3. *Mo ho ni lo* (mahānīla) ou perle de « Grand bleu » ; 4. *Po mo lo k'ie* (padmarāga), le rubis [perle d'un éclat rouge] ; 5. *Yue chö* (vajra), le diamant ; 6. *Long tchou* (nāgamaṇi), la perle du dragon ; 7. *Jou yi tchou* (cintāmaṇi), pierre précieuse qui assouvit tous les désirs de son possesseur ; 8. *Yu*, le jade ; 9. *Pei* (śaṅkha), la conque ; 10. *Chan hou* (pravāḍa, vidruma), le corail ; 11. *Hou p'e* (tṛṇamaṇi), l'ambre, etc. ; tout cela est nommé joyau *(ratna)*.

Ces joyaux sont de trois sortes : joyaux humains *(manuṣyaratna)*, joyaux divins *(divyaratna)* et joyaux de Bodhisattva *(bodhisattvaratna)*.

Les joyaux humains ont une force minime et possèdent seulement une couleur d'un éclat pur ; ils chassent les poisons *(viṣa)*, les démons *(piśāca)* et les ténèbres *(tamas)* ; ils chassent aussi toutes les douleurs de la faim *(kṣudh)*, de la soif *(pipāsā)*, du froid *(śīta)* et du chaud *(uṣṇa)*.

Les joyaux divins sont plus grands et plus puissants ; ils accompagnent toujours les divinités ; on peut leur donner des ordres et s'entretenir avec eux ; ils sont légers et non pas lourds.

Les joyaux de Bodhisattva surpassent les joyaux divins ; ils réunissent les avantages des joyaux humains et des joyaux divins. Ils permettent à tous les êtres de connaître l'endroit de leur mort et de leur naissance, leur histoire *(nidāna)*, leurs débuts et leur fin *(pūrvāparānta)* : c'est comme un miroir limpide *(pariśuddhādarśa)* où l'homme peut contempler son visage. En outre, les joyaux de Bodhisattva peuvent émettre les divers sons de la loi *(dharmasvara)*. Quant au joyau du diadème *(ratnamukuṭa)* qui orne leur tête, il fait pleuvoir, sur les Buddha des innombrables univers des dix régions, des drapeaux *(dhvaja)*, des bannières *(patākā)*, des bouquets de fleurs *(puṣpadāma)* et toutes espèces d'offrandes *(pūjāpariṣkāra)* : c'est un moyen de rendre hommage aux Buddha.

Il fait aussi pleuvoir des vêtements *(vastra)*, des couvertures, des lits *(śayana)*, des sièges *(āsana)* et des moyens d'existence *(ājīva)* : toutes les choses qui répondent aux besoins des êtres, il les fait pleuvoir et les donne aux êtres.

Ces divers joyaux écartent des êtres la pauvreté *(dāridrya)* et la douleur *(duḥkha)*.

Question. — D'où proviennent ces merveilleux joyaux ?

Réponse. — L'or *(suvarṇa)* provient des rochers, du sable et du cuivre rouge. — Les perles [rouges] *(lohitamukti)* proviennent du ventre des poissons, des bambous et de la tête des serpents. — La perle du dragon *(nāgamaṇi)* provient de la tête des dragons. — Le corail *(pravāḍa, vidruma)* provient des arbres pétrifiés qui se trouvent dans la mer. — La conque *(śaṅkha)* provient des insectes. — L'argent *(rajata, rūpya)* provient de pierres brûlées. — Les autres joyaux, le lapis-lazuli *(vaiḍūrya)*, le cristal *(sphaṭika)*, etc., proviennent tous des grottes. — Le *cintāmaṇi* provient des reliques du Buddha *(buddhaśarīra)* : quand la Loi disparaîtra, toutes les reliques du Buddha se transformeront en *cintāmaṇi*. De même, au bout de mille ans, l'eau se transformera en perles de cristal *(sphaṭika)*.

Tous ces joyaux sont les joyaux ordinaires qu'on trouve chez les hommes, mais les univers ornés *(alaṃkṛta)* par le Buddha ont bien plus de valeur et ne peuvent même pas être obtenus par les dieux. Pourquoi ? Parce qu'ils proviennent des grandes qualités *(guṇa)* du Buddha.

Quant aux fleurs et aux bannières, voir ce qui a été dit plus haut.

Les arbres-à-parfums *(gandhavṛkṣa)* sont : 1. l'*A k'ie leou* (agaru) [1], Agalloche [arbre au parfum de miel] ; 2. le *To k'ie leou* (tagaru) [2], Tabernaemontana coronaria [arbre très parfumé] ; 3. le *Tchan t'an* (candana), Santal, et autres espèces d'arbres-à-parfums [3].

[1] En sanskrit, *agaru* ou *aguru* (cf. Avadānaśataka, I, p. 24 ; Divyāvadāna, p. 158, 315, 327) ; en pâli, *akalu* ou *agalu* (cf. Milinda, p. 338). Le mot se retrouve dans l'ḥébreu *ahālīm* et le grec *ἀλόη, ἀγάλλοχον*.

[2] Plus probablement *tagara*, attesté dans Vinaya, I, p. 203 ; Itivuttaka, p. 68, Milinda, p. 338, Divyāvadāna. p. 158, 327.

[3] Ces *gandharvṛkṣa* fournissaient des essences précieuses utilisées comme parfums. Le Milinda, p. 338, parle d'un homme qui s'est oint le corps d'agaru, de tagara, de tālīsaka (Flacourtia cataphracta) et de santal rouge *(akalutagaratālīsakalohitacandanānulittagatto)*.

Les arbres-à-fleurs *(puṣpavṛkṣa)* sont : 1. le *Tchan p'ou* (jambu), Eugenia Jambolana [arbre à fleurs blanches] ; 2. l'*A chou kia* (aśoka) Jonesia Asoka [arbre « sans-souci »] ; 3. Le *P'o ho kia lo* [arbre à fleurs rouges] et autres espèces d'arbres à-fleurs.

* * *

Sūtra : On eût dit l'univers *Houa tsi* (Padmāvatī) appartenant [au buddha] *P'ou houa* (Samantakusuma), où résident le bodhisattva *Miao tö* (Mañjuśrī), le bodhisattva *Chan tchou yi* (Susthitamati) et d'autres bodhisattva très puissants *(tadyathāpi nāma Padmāvatī* **134 b**
lokadhātuḥ Samantakusumasya tathāgatasya buddhakṣetraṃ yatra Mañjuśrīḥ kumārabhūtaḥ prativasati Susthitamatiś ca bodhisattvaḥ anye ca mahaujaskā bodhisattvāḥ).

Śāstra : Question. — Pourquoi compare-t-on [l'univers Sahā ainsi transformé] à l'univers Padmāvatī ?

Réponse. — Parce que l'univers [Padmāvatī] a toujours des lotus purs et que l'univers [Sahā] lui ressemble quand il a subi la transformation [décrite plus haut]. Dans les comparaisons *(upamāna)*, on a l'habitude de comparer le plus petit au plus grand ; c'est ainsi qu'on compare la beauté d'un visage d'homme à la pleine lune *(pūrṇamāsa)*.

Question. — Mais, dans les dix régions, il y a encore d'autres univers purs *(pariśuddhalokadhātu)* comme la *Ngan lo* (Sukhāvatī) du buddha *A mi t'o* (Amitābha), etc. Pourquoi prend-on uniquement l'univers Padmāvatī comme comparaison ?

Réponse. — L'univers du buddha Amitābha n'est pas semblable à l'univers Padmāvatī. Pourquoi ? Bien que le buddha [Lokeśvararāja] eût conduit le bhikṣu *Fa tsi* (Dharmākara) dans les dix régions pour contempler les univers purs, les qualités *(guṇa)* et la force *(bala)* de ce bhikṣu étaient [trop] faibles et il ne put pas apercevoir les univers suprêmement purs [1]. C'est pourquoi les univers ne sont pas pareils.

[1] Voir plus loin Mppś, k. 50, p. 418 a-b : « Le buddha *Che tseu tsai wang* (Lokeśvararāja) conduisit le bhikṣu *Fa tsi* (Dharmākara) dans les dix régions et lui montra les univers purs ». Ce bhikṣu n'est autre que le futur buddha Amitābha dont les naissances sont rapportées dans le Sukhāvatīvyūha (éd. M. MÜLLER et B. NANJIO dans les Anecdota Oxoniensia, Vol. I, Part II, Oxford, 1883 ; tr. M. MÜLLER, *Buddhist Mahāyāna Sūtras*, SBE, Vol. 49, Part II) et ses six traductions chinoises (T 360, 361, 362, 363, 364, 310 [5]). L'Hôbôgirin, *Amida*, p. 26, résume cette œuvre de la façon suivante : Au temps du buddha Lokeśvara, 53e buddha après Dīpaṃka-

En outre, lorsque le buddha [Śākyamuni] transforme l'univers [Sahā], il lui donne une ressemblance *(sādṛśya)* avec l'univers Padmāvatī. C'est pourquoi on le compare ici à l'univers Padmāvatī.

Question. — Il y a encore d'autres grands bodhisattva comme *P'i mo lo k'i* (Vimalakīrti), *Kouan che yin* (Avalokiteśvara), *Pien ki* (Samantabhadra), etc. Pourquoi ne mentionne-t-on ici que les bodhisattva qui résident dans l'univers [Padmāvatī] et se borne-t-on à citer les bodhisattva *Wen chou che li* (Mañjuśrī) et *Chan tchou yi* (Susthitamati) ?

Réponse. — Le bodhisattva Samantabhadra, par tous les pores de sa peau *(ekaikaromakūpa)*, émet sans cesse des univers de Buddha *(buddhalokadhātu)* avec des Buddha et des Bodhisattva qui remplissent les dix régions ; comme il transforme les êtres, il n'a pas de résidence fixe. Le bodhisattva Mañjuśrī, divisant et transformant son corps, pénètre dans les cinq destinées *(pañcagati)* et agit tantôt en Śrāvaka, tantôt en Pratyekabuddha et tantôt en Buddha. Il est dit dans le *Cheou leng yen san mei king* (Śūraṃgamasamādhisūtra) [1] : « Le bodhisattva Mañjuśrī, dans les temps passés, fut le buddha *Long tchong tsouen* (Nāga...) ; durant 72 koṭi

ra, un roi conçut l'Esprit d'Éveil pour avoir écouté les prédications de ce buddha, abandonna son trône et se fit moine sous le nom de Dharmākara. Sur la prière de ce moine, le buddha Lokeśvararāja lui exposa le bien et le mal des Dieux et des hommes et les mérites et démérites des différents royaumes dans 210 millions de Terrains de Buddha, qu'il lui fit voir. Le moine passa cinq Périodes à réfléchir pour faire un choix et à s'approprier les pratiques pures par lesquelles on peut orner un Terrain de Buddha ; puis il se présenta de nouveau devant le même Buddha et émit 48 Vœux, dont le principal est le 18e, formulé comme suit dans T 360 : « A supposer que j'obtienne de devenir Buddha, si des Êtres des dix directions, croyant en moi et m'aimant de tout leur Esprit, désirent naître en mon royaume dans la mesure de dix pensées, et qu'ils n'y naissent point, je ne recevrai pas la suprême et parfaite illumination ; exception étant faite seulement pour ceux qui se rendent coupables des cinq péchés de Damnation-immédiate et de la calomnie contre la Loi correcte ». [Dans le texte sanskrit, ce vœu est le 19e et est formulé de la façon suivante au § 8, no 19 : *Sa cen me bhagavān bodhiprāptasyāprameyāsaṃkhyeyeṣu buddhakṣetreṣu ye sattvā mama nāmadheyaṃ śrutvā tatra buddhakṣetre cittaṃ prerayeyur upapattaye kuśalamūlāni ca pariṇāmayeyus te tatra buddhakṣetre nopapadyerann antaśo daśabhiś cittotpādaparivartaiḥ sthāpayitvānantaryakāriṇaḥ saddharmapratikṣepāvaraṇakṛtāṃś ca sattvān mā tāvad aham anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyeyam*]. Puis il accumula les pratiques jusqu à ce que ses Vœux fussent réalisés et qu'il devînt le buddha parfait Amitāyus en son Paradis occidental, où il règne depuis dix Périodes accomplies.

[1] Cheou leng yen san mei king, T 642, k. 2, p. 644 a.

de générations, il fut un Pratyekabuddha » : on peut donc énumérer et raconter [ses résidences antérieures]. Mais, pour ce qui est du bodhisattva Samantabhadra, il est impossible de compter, de raconter ou de connaître ses résidences [successives], car s'il réside quelque part, c'est dans tous les univers [indistinctement]. C'est pourquoi le sūtra n'en parle pas ici.

D'ailleurs le sūtra en parlant « d'autres bodhisattva très puissants » *(anye ca mahaujaskā bodhisattvāḥ)*, se réfère en gros *(sāmānyataḥ)* à Samantabhadra et à tous les grands Bodhisattva.

* * *

Sūtra : Alors le Buddha sut que tous les univers avec le monde des dieux *(devaloka)*, le monde de Māra *(māraloka)*, le monde de Brahmā *(brahmaloka)*, les Śramaṇa et les Brāhmaṇa, les dieux *(deva)*, les Gandharva, les Asura, etc., et les Bodhisattva-Mahāsattva devant accéder à l'état de Buddha *(kumārabhūta)* s'étaient tous réunis *(saṃnipatita)*.

Śāstra : Question. — La force miraculeuse *(ṛddhibala)* du Buddha est immense *(apramāṇa)*. Si les êtres des dix régions venaient tous à l'assemblée, tous les univers seraient vidés *(śūnya)* ; par contre, s'ils ne venaient pas tous, l'immense force miraculeuse du Buddha révélerait son impuissance.

Réponse. — Il est impossible qu'ils viennent tous. Pourquoi ? **134**
Parce que les univers des Buddha sont infinis *(ananta)* et illimités *(apramāṇa)*. Or, si tous [leurs habitants] se rendaient [à l'assemblée], ils seraient limités.

D'ailleurs les dix régions ont chacune leurs Buddha qui, eux aussi, prêchent la Prajñāpāramitā. C'est ainsi que, dans le 43e chapitre de ce Prajñāpāramitāsūtra, mille Buddha apparaissent dans chacune des dix régions et ils prêchent tous la Prajñāpāramitā [1]. C'est pourquoi il est impossible que tous les êtres se rendent [à l'assemblée de Śākyamuni].

Question. — Si les Buddha des dix régions prêchent tous la Prajñā-

[1] Il s'agit du 43e ch. de la traduction de la Pañcaviṃśati par Kumārajīva, T 223, k. 12, p. 310 a : « Le Buddha par sa force miraculeuse vit, dans la région de l'Est, mille Buddha qui prêchaient la loi. Ayant tels caractères et tels noms, ils prêchaient ce chapitre de la Prajñāpāramitā... Dans les régions du Sud, de l'Ouest et du Nord, dans les quatre régions intermédiaires et dans celles du zénith et du nadir, se trouvait aussi un groupe de mille Buddha de ce genre ».

pāramitā, pourquoi les Bodhisattva des dix régions viennent-ils [rendre visite à Śākyamuni] ?

Réponse. — Comme nous l'avons déjà dit dans le chapitre consacré à la venue du bodhisattva Samantaraśmi (ci-dessus, p. 562), ces Bodhisattva viennent à cause de Śākyamuni.

En outre, ces Bodhisattva étaient liés par leur vœu antérieur *(pūrvapraṇidhāna)* : « S'il y a un endroit où l'on prêche la Prajñāpāramitā, [avaient-ils dit], nous irons l'écouter et lui rendre hommage » ; c'est pourquoi ils viennent de loin afin d'accumuler eux-mêmes les qualités *(guṇa)*. Ils veulent aussi donner une leçon *(deśanā)* aux êtres [en leur disant] : « Nous sommes venus de loin pour rendre hommage *(pūjā)* à la Loi ; comment vous, qui habitez cet univers-ci, ne lui rendez-vous pas hommage ? »

Question. — Le Buddha n'est pas attaché *(sakta)* à la Loi. Pourquoi donc manifeste-t-il par sept fois sa force miraculeuse *(ṛddhibala)* pour amener les êtres à se réunir en foule ?

Réponse. — La Prajñāpāramitā est très profonde *(gambhīra)*, difficile à connaître *(durjñeya)*, difficile à comprendre *(durvigāhya)* et inconcevable *(acintya)*. Aussi, [lorsque le Buddha veut la prêcher], il réunit autour de lui les grands Bodhisattva. Ainsi les débutants *(navayānasaṃprasthita)*, [voyant ces graves Bodhisattva écouter le Buddha], sont portés à attacher foi *(prasāda)* à son enseignement, car si les hommes ne croient pas les dires du vulgaire, ils doivent attacher foi [au témoignage] de gens graves et importants.

Question. — Pourquoi le sūtra [lorsqu'il décrit l'assemblée qui entoure Śākyamuni] mentionne-t-il le monde des dieux *(devaloka)*, le monde de Māra *(māraloka)* et le monde de Brahmā *(brahmaloka)* ? Il devrait dire simplement « le monde des dieux et le monde des hommes » : cela suffirait ! Parmi les dix épithètes [traditionnelles du Buddha], il en est une qui l'appelle : le Maître des dieux et des hommes *(śāstā devamanuṣyāṇām)* ; c'est pourquoi on devrait mentionner ici les dieux et les hommes.

Réponse. — Les dieux qui possèdent l'œil divin *(divyacakṣus)*, l'oreille divine *(divyaśrotra)*, des facultés vives *(tīkṣṇendriya)* et la sagesse *(prajñā)* sont venus en foule volontairement. C'est pourquoi le sūtra mentionne ici le monde des dieux *(devaloka)*.

Question. — Le « monde des dieux » englobe déjà les Māra et les Brahmā. Pourquoi donc le sūtra mentionne-t-il à part *(pṛthak)* les Māra et les Brahmā ?

Réponse. — Parmi les dieux, il y a trois grands chefs [1] :

1. Śakro devānām indraḥ est le chef de deux classes de dieux : [les Cāturmahārājika et les Trāyastriṃśa].

2. Le roi Māra est le chef des six classes de dieux du Monde du désir ou Kāmadhātu : [Cāturmahārājika, Trāyastriṃśa, Yāma, Tuṣita, Nirmāṇarati et Paranirmitavaśavartin].

3. Dans le Brahmaloka, le Mahābrahmā devarāja est le chef.

Question. — Les dieux Yāma, Tuṣita et Nirmāṇarati ont aussi leurs chefs ; comment n'y aurait-il que trois chefs parmi les dieux ?

Réponse. — [Une mention spéciale est réservée à ces trois grands dieux, parce qu'ils sont les mieux connus] :

Śakro devānām indraḥ réside sur terre comme le Buddha ; il se rend constamment auprès du Buddha ; il possède une grande renommée *(yaśas)* et les hommes le connaissent bien.

Quant au roi Māra, il vient constamment tourmenter le Buddha et est le chef du Monde du désir *(kāmadhātu)* tout entier : les dieux Yāma, Tuṣita et Nirmāṇarati dépendent tous de lui. En outre, dans le « monde des dieux » *(devaloka)* sont compris *(saṃgṛhīta)* les dieux du Triple monde *(traidhātuka)*, et comme Māra est le chef du [premier de ces mondes], à savoir du Monde du désir *(kāmadhātu)*, le sūtra le mentionne à part *(pṛthak)*. Enfin Māra **135 a**
d'ordinaire tourmente le Buddha, mais aujourd'hui il vient écouter la Prajñāpāramitā pour que les autres hommes progressent *(vṛdh-)* dans la foi *(śraddhā)*.

Question. — [Le deuxième Monde, à savoir] le Monde de la forme *(rūpadhātu)*, comporte un grand nombre de cieux ; pourquoi le sūtra ne mentionne-t-il ici que le ciel de Brahmā *(brahmaloka)* ?

Réponse. — Les dieux qui dépassent [le Brahmaloka] sont privés de conscience et n'aiment pas les distractions *(cittavikṣepa)* ; ils sont moins connus. Au contraire, le Brahmaloka, qui comporte les quatre sortes de connaissances *(vijñāna)*, est plus facile à connaître. D'ailleurs le Brahmaloka est plus proche. En outre, Brahmā est synonyme de pureté du renoncement *(vairāgyaviśuddhi)* ; en parlant ici du Brahmaloka, on inclut en bloc *(sāmānyataḥ)* tous les dieux du Monde de la forme *(rūpadhātu)*.

[1] Pour comprendre la discussion qui va suivre, il faut avoir présente à l'esprit la répartition des dieux dans les six cieux du Kāmadhātu et les dix-sept cieux du Rūpadhātu. Voir p. ex. Kośa, III, p. 1-2 ; KIRFEL, *Kosmographie der Inder*, p. 190-198 ; ci-dessus, p. 517, n. 1.

En outre, les autres dieux n'avaient pas d'entourage. Au début du Kalpa, au moment de sa naissance, Brahmā devarāja résidait dans le Palais de Brahmā *(brahmavimāna)*, seul et sans compagnon. Éprouvant de l'ennui, il fit cette réflexion : « Pourquoi n'engendrerais-je pas ici de compagnon ? » A ce moment, certains dieux Ābhāsvara dont la vie était terminée vinrent renaître auprès de lui selon son désir. Le roi Brahmā eut alors cette pensée : « Ces dieux n'existaient pas auparavant ; ils naissent selon mon désir, je suis capable d'engendrer ces dieux ». Au même moment les dieux Ābhāsvara pensèrent aussi à part soi : « Nous sommes nés du roi Brahmā ; le roi Brahmā est notre père »[1]. — C'est pourquoi le sūtra se borne à mentionner ici le Brahmaloka.

[1] Cet épisode illustrant le naïf orgueil de Brahmā est tiré du Brahmajālasutta : Dīgha, I, p. 17-18 (repris dans Dīgha III, p. 28-29) ; Tch'ang a han, T 1, nº 21, k. 14, p. 90 b-c ; Ibidem, nº 30, k. 22, p. 145 a ; Fan wang lieou che eul kien king, T 21, p. 266 b. Voici des extraits du texte pâli :

Hoti kho so, bhikkhave, samayo yaṃ kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena ayaṃ loko saṃvaṭṭati. Saṃvaṭṭamāno loko yebhuyyena sattā Ābhassarasaṃvaṭṭanikā honti... Hoti kho so, bhikkhave, samayo yaṃ kadāci karahaci dīghassa addhuno accayena ayaṃ loko vivaṭṭati. Vivaṭṭamāne loke suññaṃ Brahmavimānaṃ pātubhavati. Ath' aññataro satto āyukkhayā vā puññakkhayā vā Ābhassarakāyā cavitvā suññaṃ Brahmavimānaṃ upapajjati... Tassa tattha ekakassa dīgharattaṃ nibbusitattā anabhirati paritassanā uppajjati : « Aho vata aññe pi sattā itthattaṃ āgaccheyyun » ti. Atha aññatare pi sattā āyukkhayā vā puññakkhayā vā Ābhassarakāyā cavitvā Brahmavimānaṃ upapajjanti tassa sattassa sahavyataṃ... Tatra, bhikkhave, yo so satto paṭhamaṃ upapanno tassa evaṃ hoti : « Aham asmi Brahmā Mahābrahmā abhibhū anabhibhūto aññadatthudaso vasavattī issaro kattā nimmātā seṭṭho sañjitā vasī pitā bhūtabhavyānaṃ. Mayā ime sattā nimmitā. Taṃ kissa hetu ? Mamaṃ hi pubbe etad ahosi : Aho vata aññe pi sattā itthattaṃ āgaccheyyun ti. Iti mamañ ca manopaṇidhi, ime ca sattā itthattaṃ āgatā » ti. Ye pi te sattā pacchā upapannā tesaṃ pi evaṃ hoti : « Ayaṃ kho bhavaṃ Brahmā Mahābrahmā abhibhū anabhibhūto aññadatthudaso vasavattī issaro kattā mimmātā seṭṭho sañjitā vasī pitā bhūtabhavyānaṃ. Iminā mayaṃ bhotā Brahmunā nimmitā. Taṃ kissa hetu ? Imaṃ mayaṃ hi addasāma idha paṭhamaṃ upapannaṃ, mayaṃ pana amhā pacchā upapannā ti ».

Le texte sanskrit correspondant est cité au long dans la Kośavyākhyā, p. 448 ; en voici des extraits :

Bhavati, bhikṣavaḥ, sa samayo yad ayaṃ lokaḥ saṃvartate. Saṃvartamāne loke yadbhūyasā sattvā Ābhāsvare devanikāya upapadyante... Bhavati, bhikṣavaḥ, sa samayo yad ayaṃ loko vivartate. Vivartamāne loke ākāśe śūnyaṃ Brāhmaṃ vimānam abhinirvartate. Athānyataraḥ sattva āyuḥkṣayāt puṇyakṣayāt karmakṣayād Ābhāsvarād devanikāyāc cyutvā śūnye Brāhme vimāna upapadyate. Sa tatraikāky advitīyo 'nupasthāyako dīrghāyur dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhati. Atha tasya sattvasya dīrghasyādhvano 'tyayāt tṛṣṇotpannā aratiḥ saṃjātā : « Aho batānye 'pi sattvā ihopapadyeran mama sabhāgatāyām ». Evaṃ ca tasya sattvasya cetaḥpraṇidhiḥ. Anye ca sattvā āyuḥkṣayāt puṇyakṣayāt karmakṣayād Ābhāsvarād devanikāyāc cyutvā tasya sattvasya sabhāgatāyām upapannāḥ. Atha tasya sattvasyaitad abhavat : « Aham asmy ekāky

Enfin, les dieux des deuxième, troisième et quatrième *dhyāna* [c'est-à-dire les dieux supérieurs au Brahmaloka qui se confond avec le premier *dhyāna*], voient le Buddha, entendent la loi ou assistent le Bodhisattva dans le Monde du désir *(kāmadhātu)*, tandis que les connaissances visuelle *(cakṣurvijñāna)*, auditive *(śrotravijñāna)* et tactile *(kāyavijñāna)* existent dans le Brahmaloka [1]. C'est pourquoi on mentionne à part le Brahmaloka.

Question. — Pourquoi le sūtra mentionne-t-il seulement les Śramaṇa et les Brāhmaṇa, et ne parle-t-il pas des rois *(rājan)*, des maîtres de maison *(gṛhapati)* ni des autres classes d'hommes ?

Réponse. — Les hommes sages *(prajñāvat)* sont de deux sortes : Śramaṇa ou Brāhmaṇa. Les religieux sortis de la maison *(pravrajita)* sont nommés Śramaṇa ; les laïcs restant à la maison *(gṛhastha)* sont nommés Brāhmaṇa [2]. Les autres hommes se livrent aux plai-

advitīyo 'nupasthāyako dīrghāyur yāvad anye 'pi sattvā ihopapadyeran mama sabhāgatāyām : evaṃ cetaḥpraṇidhiḥ. Ime ca sattvā ihopapannā mama sabhāgatāyām. Mayaite sattvā nirmitāḥ. Aham eṣāṃ sattvānām īśvaraḥ kartā nirmātā sraṣṭā sṛjaḥ pitṛbhūto bhāvānām » iti. Teṣām api sattvānām evaṃ bhavati : « Imaṃ vayaṃ sattvam adrākṣma ekākinam advitīyam anupasthāyakaṃ dīrghāyuṣaṃ dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhantam. Tasyāsya sattvasya dīrghasyādhvano 'tyayāt tṛṣṇotpannā aratiḥ saṃjātā : Aho batānye 'pi sattvā ihopapadyeran mama sabhāgatāyām. Evaṃ cāsya sattvasya cetasaḥ praṇidhiḥ. Vayaṃ cehopapannā asya sattvasya sabhāgatāyām. Anena vayaṃ sattvena nirmitāḥ. Eṣo 'smākaṃ sattva īśvaro yāvat pitṛbhūto bhāvānām ».

Pour une discussion sur ce sūtra, voir P'i p'o cha, T 1545, k. 98, p. 508 sq.

[1] Les six dieux du Kāmadhātu et les dieux du premier *dhyāna* (monde de Brahmā) qui sont « divers de corps et de notion » *(nānātvakāyasaṃjñin)*, sont, de par leurs facultés, directement en contact avec le Monde du désir. Ce n'est pas le cas pour les dieux supérieurs qui doivent changer de plan pour communiquer avec les êtres matériels. Voir la théorie des *vijñānasthiti* dans Kośa, III, p. 16. En accord avec ces conceptions, il faut rappeler que, d'après la secte Vijñaptimātra, le sanskrit, langue des dieux, n'est parlé que jusque chez les dieux du premier *dhyāna* ; à partir du deuxième *dhyāna*, il n'y a plus de raisonnement, donc plus de langage (cf. Hôbôgirin, *Bon*, p. 119).

[2] On rencontre fréquemment dans les textes bouddhiques l'expression *śramaṇabrāhmaṇa* ; tantôt les Śramaṇa sont opposés aux Brāhmaṇa, tantôt les deux mots entrent en composition pour désigner, d'une manière générale, les « leaders in religious life ». On pourra consulter à ce sujet la note de T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, II, p. 165, l'étude de R. O. Franke, *Dīghanikāya in Auswahl*, p. 305 sq., les renseignements réunis dans l'Hôbôgirin, *Baramon*, p. 51-54, et la bibliographie du sujet dans Lav., *Dogme et Philosophie*, p. 165-166. Les modernes ont tendance à considérer les Śramaṇa comme des dissidents et des hérétiques, les Brâhmaṇa comme des orthodoxes. En réalité — et le présent passage du Mppś en fait foi — ce qui les distingue, ce sont moins les opinions qu'ils professent que le genre de vie qu'ils adoptent. Les Śramaṇa sont des religieux errants *(pravrajita)* tandis que les Brāhmaṇa sont de pieux laïcs résidant à la maison *(gṛhastha)* ; les deux

sirs du monde *(lokasukha)* ; c'est pourquoi le sūtra n'en parle pas. Les Brāhmaṇa s'exercent à la sagesse *(prajñā)* et recherchent les mérites *(puṇya)* ; quant à ceux qui sont sortis de la maison, ils cherchent tous le Chemin *(mārga)* ; c'est pourquoi le sūtra se borne à mentionner les Śramaṇa et les Brāhmaṇa. On appelle Brāhmaṇa ceux dont la famille est pure depuis sept générations et qui ont pris les défenses *(śīlasamādāna)* à l'âge de six ans. — Chez les Śramaṇa et les Brāhmaṇa se trouvent les qualités du Chemin et la sagesse ; c'est pourquoi on en parle.

Question. — Pourquoi le sūtra, qui a parlé tantôt du « monde des dieux » *(devaloka)*, reparle-t-il ici des « dieux » *(deva)* ?

Réponse. — Le « Monde des dieux » désignait le ciel des Cāturmahārājika et de Śakra ; « Māra » désignait les dieux Paranirmitavaśavartin, et « Brahma », le Monde de la forme *(rūpadhātu)*. Ici le mot « dieux » *(deva)* désigne les divinités du Monde du désir *(kāmadhātu)* [qui n'ont pas encore été mentionnées], à savoir les Yāma, les Tuṣita, les Nirmāṇarati, les *Ngai chen* (?), etc. Les *Ngai chen* résident au sommet des six classes de dieux ; comme leur forme et leur couleur sont très belles, on les appelle *Ngai chen* « Corps admirables »[1].

Question. — Pourquoi le sūtra mentionne-t-il seulement les Gandharva, et ne parle-t-il pas des autres Asura ni des Nāgarāja ?

Réponse. — Les Gandharva sont des artistes divins qui accompagnent les dieux[2] ; leurs dispositions sont douces *(mañju)*, mais

groupes rentrent dans la catégorie des sages *(prajñāvat)*. Les auteurs grecs ont bien saisi la différence : Mégasthènes, frg. 40 (FHG, II, p. 435 ; FHRI, p. 27) : *Ἄλλην δὲ διαίρεσιν ποιεῖται περὶ τῶν φιλοσόφων, δύο γένη φάσκων, ὧν τοὺς μὲν Βραχμᾶνας καλεῖ, τοὺς δὲ Γαρμᾶνας.* — Porphyre, *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* (éd. NAUCK, IV, 17, p. 256) : *Ἰνδῶν γὰρ τῆς πολιτείας εἰς πολλὰ νενεμημένης, ἔστι τι γένος παρ' αὐτοῖς τὸ τῶν θεοσόφων, οὓς Γυμνοσοφιστὰς καλεῖν εἰώθασιν Ἕλληνες. τούτων δὲ δύο αἱρέσεις· ὧν τῆς μὲν Βραχμᾶνες προΐστανται, τῆς δὲ Σαμαναῖοι. ἀλλ' οἱ μὲν Βραχμᾶνες ἐκ γένους διαδέχονται ὥσπερ ἱερατείαν τὴν τοιαύτην θεοσοφίαν, Σαμαναῖοι δὲ λογάδες εἰσὶν κἀκ τῶν βουληθέντων θεοσοφεῖν συμπληρούμενοι.*

[1] A ma connaissance, ces *Ngai chen* ne sont pas signalés ailleurs. Il faut se rappeler que primitivement le bouddhisme ne connaissait que six étages de cieux, occupés respectivement par les Cāturmahārājika, Trāyastriṃśa, Yāma, Tuṣita, Nirmāṇarati et Paranirmitavaśavartin. Pour arriver au nombre faste de sept, on ajouta les dieux Brahmakāyika du Brahmaloka, que l'on fit suivre parfois des *Taduttarideva* « les dieux qui leur sont supérieurs » (cf. KIRFEL, *Kosmographie der Inder*, p. 190-191). Nul doute que l'adjonction des *Ngai chen* ne réponde à une préoccupation de ce genre. C'est plus tard seulement que l'on multiplia par trois et même par quatre le septénaire des étages célestes.

[2] Ils comptent dans leurs rangs les musiciens célestes Pañcasikha et Sūriyavaccasā, la fille de Timbarū (Dīgha, II, p. 264).

leurs mérites, leurs qualités et leur force sont minimes [1] ; ils sont inférieurs aux Deva et aux Asura [2]. Ils sont classés *(saṃgṛhīta)* dans la destinée des Asura *(asuragati)*, tandis que les Nāgarāja, « Rois-dragons », sont classés dans la destinée animale *(tiryaggati)* [3]. Les Kiṃnara également sont des artistes divins qui dépendent 135 b
des dieux. Leurs résidences, leurs sièges et leur alimentation est la même que celle des dieux ; leur musique est pareille à celle des dieux. Le roi des Gandharva est nommé *T'ong long mo* (Druma) [4] [en langue des Ts'in : arbre]. Gandharva et Kiṃnara résident habituellement en deux endroits : leur résidence habituelle se trouve sur le Mont des dix joyaux *(daśaratnagiri)* ; mais parfois, dans les cieux, ils font de la musique pour les dieux. Ces deux classes d'êtres ne sont pas sujettes à des alternatives de hauts et

[1] Pour renaître chez les Gandharva, il suffit d'avoir pratiqué une forme inférieure de *śīla* (Dīgha, II, p. 212, 271).

[2] Les Gandharva forment le groupe inférieur *(sabbanihīna kāya)* des dieux (Dīgha, II, p. 212) ; ce sont les sujets de Dhṛtarāṣṭra, un des quatre Cāturmahārājikadeva (Dīgha, III, p. 197).

[3] L'Aṅguttara (IV, p. 200, 204, 207) les place ensemble dans le grand Océan : *Puna ca paraṃ bhante mahāsamuddo mahataṃ bhūtānaṃ āvaso, tatr' ime bhūtā timitimingalatimitimingalā* (lecture corrigée) *asurā nāgā gandhabbā*.

[4] Druma, roi des Kiṃnara, et non pas des Gandharva, est complètement ignoré des sources pâlies, mais bien connu des sources sanskrites. Il apparaît dans le *Drumakiṃnararājaparipṛcchā*, dont il existe deux traductions chinoises, dues respectivement à Tche tch'an (T 624) et à Kumārajīva (T 625), et une traduction tibétaine intitulée *Mi ḥam ciḥi rgyal po ljon pas źus pa*, Mdo XII, 6 (CSOMA-FEER, p. 253 ; OKC, n° 824, p. 314). Le Mppś s'y réfère fréquemment (p. ex. k. 10, p. 135 c ; k. 11, p. 139 b ; k. 17, p. 188 b). — Le Saddharmapuṇḍarīka, p. 4, connaît quatre rois des Kiṃnara : Druma, Mahādharma, Sudharma et Dharmadhara. — Mais Druma est surtout connu par les aventures de sa fille, la kiṃnarī Manoharā, capturée par les chasseurs du roi Sucandrima, épousée par le prince Sudhanu (Sudhana), chassée par son beau-père Subāhu, retrouvée dans l'Himālaya par son époux et enfin ramenée triomphalement à Hastināpura. On trouvera cette histoire, où Druma ne joue qu'un rôle assez effacé, dans les sources suivantes :

Sources sanskrites : Mahāvastu, II, p. 94-115 : *Śrīkiṃnarījātaka* ; — Divyāvadāna, ch. XXX, p. 435-461 : *Sudhanakumārāvadāna* ; — Avadānakalpalatā, ch. LXIV, t. II, p. 318-413 : *Sudhanakiṃnaryavadāna* ; — Bhadrakalpāvadāna, ch. XXIX.

Sources chinoises : Lieou tou tsi king, T 152, n° 83, k. 8, p. 44 b-46 b (tr. CHAVANNES, *Contes*, I, p. 292-304) ; — Ken pen chouo ... yao che, T 1448, k. 13-14, p. 59 b 16-64 c 25.

Sources tibétaines : SCHIEFNER-RALSTON, *Tibetan tales*, p. 44-74.

Iconographie : Barabudur : A. FOUCHER, *Notes d'archéologie bouddhique*, BEFEO, IX, 1909, p. 12-18 et fig. 6-9 ; — Nāgārjunikoṇḍa : J. PH. VOGEL, *The Man in the Well and some other Subjects illustrated at Nāgārjunikoṇḍa*, RAA, XI, 1937, p. 119-121 et pl. XXXVI.

de bas. [Par contre] les hommes *(manuṣya)* qui peuplent les Quatre continents *(cāturdvīpaka)* ont quatre [durées] de vie différentes : ceux qui ont la vie très longue *(atidīrghāyuṣa)* peuvent vivre jusqu'à un nombre incalculable d'années, ceux qui ont la vie très courte *(atyalpāyuṣa)* ne vivent que dix ans [1].

Les Asura sont de naturel méchant *(duṣṭacitta)* et batailleur, mais ils ne détruisent pas les défenses *(śīla)* et cultivent les mérites *(puṇya)* [2]. Ils naissent dans des demeures au bord de l'Océan et possèdent aussi des villes et des palais [3]. Les rois des Asura sont nommés *P'i mo tche to p'o li* (Vemacitra asurinda) [4], *Lo heou lo* [5] *(Rāhu)* : ces noms désignent les rois des Asura.

Il est dit [6] qu'un jour Rāhu asurinda voulut avaler *Yue* (Candima,

[1] Dans l'Uttarakuru, la vie humaine est de mille ans ; dans le Godānīya, de cinq cents ans ; dans le Pūrvavideha, de deux cent cinquante ans ; dans le Jambudvīpa, elle est incalculable au début de l'âge cosmique, mais diminue progressivement pour atteindre une durée de dix ans à la fin du Kalpa. Cf. Kośa, III, p. 172.

[2] Sur le rôle des Asura dans la religion bouddhique, voir Hôbôgirin, *Ashura*, p. 43.

[3] Leurs demeures sont décrites dans Tch'ang a han, T 1, k. 20, p. 129 b-130 a.

[4] *Asurinda* est un nom commun désignant un chef ou un roi des Asura ; il s'applique tantôt à Vemacitra, tantôt à Rāhu.

[5] Ce dernier caractère, *lo*, est superflu et doit être supprimé.

[6] Le Mppś cite ici le *Candimasutta*, mais son texte diffère à la fois de la recension chinoise du Tsa a han, T 99, nº 583, k. 22, p. 155 a-b (cf. T 100, nº 167, k. 9, p. 436 a) et de la recension pâlie du Saṃyutta, I, p. 50 (tr. *Kindred sayings*, I, p. 71-72 ; Geiger, I, p. 80-81). Pour faciliter la comparaison, je donne ici la traduction du Tsa a han et le texte pâli du Saṃyutta :

Tsa a han, T 99, k. 22, p. 155 a : Voici ce que j'ai entendu. Un jour, le Buddha résidait à Śrāvastī, au Jetavana, dans le jardin d'Anāthapiṇḍada. A ce moment, Rāhu, roi des Asura, obstruait Candima, le devaputra. Alors Candima devaputra, rempli de terreur, se rendit auprès du Buddha et, ayant incliné la tête aux pieds du Buddha, se tint en arrière de côté et dit ces stances à l'éloge du Buddha :

« Hommage à toi, grand héros,
« Qui triomphes de tous les obstacles.
« Je suis en butte aux tourments,
« C'est pourquoi je prends refuge [en toi].

« Moi, le devaputra Candima,
« Je prends refuge dans le Sugata,
« Que le Buddha, qui a pitié du monde,
« Me libère de l'Asura ».

Alors le Bhagavat répondit par ces stances :

« [La lune] chasse les ténèbres,
« Ses rayons illuminent l'espace.
« Son éclat *(vairocana)* est pur
« Et ses rayons, brillants.
« Rāhu cache-toi dans l'espace
« Lâche vite celle qui a l'aspect du lièvre volant *(śaśāṅka)* ».

dieu de la lune). Le devaputra Candima, effrayé, se rendit en hâte auprès du Buddha et dit cette stance :

Doué du grand savoir ! Buddha ! Bhagavat !
Je prends refuge en toi. Hommage à toi !
Ce Rāhu me tourmente,
Je voudrais que le Buddha, par pitié, m'accordât sa protection.

Rāhu, l'asura,
Lâcha aussitôt la lune et s'en retourna,
Le corps trempé de sueur,
Terrifié et mal à l'aise.
L'esprit obnubilé, la volonté troublée,
On eût dit un homme gravement malade.

A ce moment, un asura, nommé *P'o tche* (Vemacitra), voyant l'asura Rāhu lâcher la lune en vitesse et s'en retourner, lui dit cette stance :

Asura Rāhu
Pourquoi lâches-tu la lune ?
Le corps trempé de sueur,
Tu ressembles à un homme gravement malade.

L'asura Rāhu répondit par cette stance :

Gautama m'a adressé une stance de malédiction.
Si je ne lâchais pas la lune immédiatement,
Ma tête se briserait en sept morceaux,
Je subirais des douleurs proches de la mort.

L'asura Vemacitra dit encore cette stance :

C'est extraordinaire comme le Buddha
Sait protéger le monde.
En disant une stance, il a forcé
Rāhu à lâcher la lune.

Quand le Buddha eut terminé ce sūtra, Candima devaputra se réjouit des paroles qu'il avait entendues du Buddha et, après l'avoir salué, s'en alla.

Saṃyutta, I, p. 50 : *Sāvatthiyaṃ viharati. Tena kho pana samayena Candimā devaputto Rāhunā asurindena gahito hoti. Atha kho Candimā devaputto Bhagavantam anussaramāno tāyaṃ velāyam imaṃ gātham abhāsi.*

Namo te buddha vīr-atthu ‖ *vippamutto si sabbadhi* ‖
sambādhapaṭippanno-smi ‖ *tassa me saraṇaṃ bhavāti* ‖

Atha kho Bhagavā Candimaṃ devaputtam ārabbha Rāhum asurindaṃ gāthāya ajjhabhāsi.

Tathāgatam arahantaṃ ‖ *Candimā saraṇaṃ gato* ‖
Rāhu candaṃ pamuñcassu ‖ *buddhā lokānukampakāti* ‖

Atha kho Rāhu asurindo Candimaṃ devaputtaṃ muñcitvā taramāṇarūpo yena Vepacitti asurindo ten-upasaṅkami. upasaṅkamitvā saṃviggo lomahaṭṭhajāto ekam antam aṭṭhāsi.

Le Buddha dit à Rāhu la stance suivante :

La lune *(candra)* resplendit en éclairant les ténèbres,
Dans l'espace *(ākāśa)*, elle est une grande lumière.
Sa couleur est d'un blanc pur ; elle a mille rayons.
N'avale pas la lune ; lâche-la vite.

Alors Rāhu, suant de peur, lâcha aussitôt la lune. Vemacitra asurinda, voyant Rāhu tout effrayé lâcher la lune, dit cette stance :

O Rāhu, pourquoi donc,
Dans ta crainte et ta frayeur, lâches-tu la lune ?
Tu transpires à gouttes comme un malade.
Quelle est cette peur et cette inquiétude ?

Rāhu répondit alors par cette stance :

Le Bhagavat m'en a donné l'ordre par une stance.
Si je ne lâchais pas la lune, ma tête éclaterait en sept morceaux,
Tant que je vivrais, je n'aurais pas de repos.
C'est pourquoi je lâche cette lune.

Vemacitra asurinda dit la stance suivante :

Les Buddha sont très difficiles à rencontrer,
C'est à intervalles éloignés qu'ils apparaissent dans le monde.
Dès que [le Buddha] a dit cette pure stance,
Rāhu a lâché la lune.

Question. — Pourquoi le sūtra ne mentionne-t-il pas les damnés *(naraka)*, les animaux *(tiryagyoni)* et les Preta ?

Réponse. — Les damnés *(naraka)*, dont l'esprit est distrait

Ekam antaṃ ṭhitaṃ kho Rāhum asurindaṃ Vepacitti asurindo gāthāya ajjhabhāsi.

Kinnu santaramāno va ‖ Rāhu candaṃ pamuñcasi ‖
saṃviggarūpo āgamma ‖ kinnu bhīto va tiṭṭhasīti ‖

Sattadhā me phale muddhā ‖ jīvanto na sukhaṃ labhe ‖
Buddhagāthābhihīto-mhi ‖ no ce muñceyya Candimanti ‖

Le Bkaḥ-ḥgyur tibétain contient deux traductions de ce sūtra, intitulées *Zla baḥi mdo*. La première se trouve dans le Mdo XXVI, 28 (cf. Csoma-Feer, p. 281 ; OKC, nº 997, p. 384) ; elle est faite sur le sanskrit et correspond presque mot pour mot à la recension du Tsa a han donnée ci-dessus ; L. Feer en a donné une traduction française dans ses *Extraits*, p. 411-413. La seconde est traduite du pâli et se trouve dans le Mdo XXX, 24 (cf. Csoma-Feer, p. 290 ; OKC, nº 758, p. 228).

(vikṣipta) par de grandes souffrances, ne sont pas capables de recevoir la Loi ; les animaux *(tiryagyoni)*, qui sont stupides *(mūḍha)* et d'esprit fermé *(āvṛtacitta)*, ne sont pas capables de subir une conversion ; quant aux Preta, qui sont brûlés par le feu de la faim *(kṣudh)* et de la soif *(pipāsā)*, ils ne parviennent pas à recevoir la Loi.

En outre, parmi les animaux et les Preta, quelques-uns viennent **135 c**
entendre la Loi ; ils conçoivent des sentiments méritoires, mais ils ne sont pas capables d'embrasser le Chemin *(mārga)*. C'est pourquoi le sūtra n'en parle pas.

Question. — S'il en était ainsi, le sūtra ne devrait pas parler non plus des Gandharva ni des Asura. Pourquoi ? Parce que ces êtres sont déjà compris *(saṃgṛhīta)* dans la destinée des Preta [1].

Réponse. — Le Buddha n'a pas dit cela ; pourquoi prétendez-vous qu'ils sont compris dans cette destinée ? C'est là une affirma-

[1] Pour comprendre la discussion qui va suivre, il faut noter que le « Questionneur » mis en scène ici représente le parti de Kātyāyanīputra et défend les théories de l'Abhidharma des Sarvāstivādin. Ceux-ci n'admettent que cinq *gati* ou destinées (voir p. ex. le Saṃgītiparyāya, T 1536, k. 11, p. 415 c) ; ce faisant, ils restent fidèles aux enseignements canoniques qui, à l'une ou l'autre exception près (Dīgha, III, p. 264), ne connaissent que cinq *gati* (cf. Dīgha, III, p. 234 ; Majjhima, I, p. 73 ; Saṃyutta, V, p. 474 ; Aṅguttara, IV, p. 459) : ce sont d'abord les trois destinées mauvaises *(durgati)* — celles des damnés *(naraka)*, des animaux *(tiryagyoni)* et des Preta — qu'il faut ranger parmi les huit *akṣaṇa*, conditions dans lesquelles il est difficile, sinon impossible, de voir le Buddha et d'entendre la loi (voir ci-dessus, p. 479, n. 2) ; ce sont enfin les deux destinées bonnes *(sugati)* — celles des hommes *(manuṣya)* et des dieux *(deva)* — où il est aisé d'acquérir le Chemin.

Les docteurs qui admettent cinq *gati* seulement éprouvent quelques difficultés à y faire rentrer les Asura. Ici, notre « Questionneur » les range, avec les Gandharva, dans la *gati* des Preta, et la Vibhāṣā (T 1545, k. 172, p. 867 a-c) fait de même. D'autres, comme l'auteur de la Yogacaryābhūmi (T 1579, k. 4), les rangent parmi les Dieux. Mais, le plus souvent, les Asura relèvent de plusieurs *gati* à la fois : soit *gati* des Preta et des Animaux (Saddharmasmṛtyupasthāna, T 721, k. 18-21), soit encore *gati* des Preta, des Animaux et des Dieux (Gāthāsūtra, cité dans T 1723, k. 2), soit enfin *gati* des Preta, des Hommes, des Dieux et des Animaux (Śūraṃgamasūtra, T 945, k. 9). Ces références que j'emprunte à l'Hôbôgirin, *Ashura*, p. 42, seront agréablement complétées par la lecture du brillant commentaire de M. P. Mus, *La lumière sur les six Voies*, p. 155, 175, etc.

Tout autre est la position adoptée ici par le Mppś. Il critique le sarvāstivādin Kātyāyanīputra de vouloir faire rentrer dans l'inférieure destinée des Preta une Asura aussi pieuse que la mère de Punarvasu, un Yakṣa aussi célèbre que Vajrapāṇi, un Kiṃnara aussi puissant que Druma. Ensuite il fait remarquer, à tort, il est vrai, que le Buddha n'a jamais fixé à cinq le nombre des *gati* et qu'une telle limitation est le fait de l'école des Sarvāstivādin. Enfin, se réclamant des Vātsīputrīya, il proclame la nécessité d'une sixième *gati* où rentreront les Asura et les Gandharva « dont les mérites sont nombreux », et qu'on ne peut confondre avec les damnés, les

tion [gratuite] de *Kia tchan yen tseu* (Kātyāyanīputra), etc. Les Asura ont une force égale à celle des dieux ; parfois même, dans leurs combats, ils l'emportent sur les dieux [1]. Les Gandharva sont des artistes divins qui jouissent d'un bonheur égal à celui des dieux ; ils possèdent la sagesse *(prajñā)* et savent distinguer le beau du laid. Pourquoi ne pourraient-ils pas recevoir la Loi du Chemin ? Voyez par exemple dans le *Tsa a han* (Saṃyuktāgama), au chapitre concernant les dieux *(devasaṃyukta)*, l'histoire de la mère de l'asura *Fou na p'o seou* (Punarvasu) [2]. Le Buddha, au cours d'une promenade, avait passé la nuit dans sa demeure ; au moment où le Bhagavat prêchait l'Ambroisie *(amṛta)* de la bonne loi, ses deux enfants, la fille et le garçon, s'étaient mis à pleurer. Leur mère les fit taire en leur disant cette stance :

animaux et les Preta qui peuplent les *gati* inférieures. Revenant plus loin (k. 30, p. 280 a) sur ce sujet, il conclura : « Auparavant on parlait de cinq *gati*, aujourd'hui il faut ajouter la *gati* des Asura ».

D'autres textes encore admettent six *gati* au lieu de cinq : un passage isolé du Dīgha (III, p. 264) ; Petavatthu, IV. 11 ; les Andhaka et Uttarāpathaka du Kathāvatthu, VIII, 1, p. 360 (cf. Rh. D., *Points of controversy*, p. 211) ; les *Ṣaḍgatikārikā*, stance 94, qui admettent la *gati* des Asura (cf. P. Mus, *Six voies*, p. 282 ; T 726, p. 457 b) ; le Dharmasaṃgraha, § 57 ; le Mahāvastu, I, p. 42, 337 ; II, p. 368 ; le Saddharmapuṇḍarīka, p. 6, 9, 135, 346, 372 (mais cinq *gati*, à la p. 131).

On peut se demander si le Nāgārjuna du Mppś, qui se montre ici un partisan si déclaré des six *gati*, est le même que le Nāgārjuna nihiliste, auteur des Madh. kārikā, qui n'en admet que cinq (cf. Madh. vṛtti, p. 269, l. 9 ; p. 304, l. 4). En revanche, et contrairement à l'assertion de L. de La Vallée, dans Kośa, III, p. 11, le Nāgārjuna du Suhṛllekha compte six *gati* (cf. T 1673, p. 750 c 1).

[1] Les combats entre Asura et Deva sont un thème banal raconté en formules stéréotypées : Dīgha, II, p. 285 ; Majjhima, I, p. 253 ; Saṃyutta, I, p. 216, 222 ; IV, p. 201 ; V, p. 447 ; Aṅguttara, IV, p. 432. — Références aux sources chinoises dans Hôbôgirin, *Ashura*, p. 43.

[2] Début du *Punabbasusutta* dont nous possédons la recension pâlie (Saṃyutta, I, p. 209-210) et deux traductions chinoises : Tsa a han, T 99, n° 1322, k. 49, p. 362 c-363 a ; T 100, n° 321, k. 15, p. 481 a. Il y a quelques divergences entre ces sources :

Saṃyutta, I, p. 209 : *Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Sāvatthiyaṃ viharati Jetavane Anāthapiṇḍikassa ārāme. Tena kho pana samayena Bhagavā bhikkhū nibbānapaṭisaṃyuttāya dhammiyā kathāya sandasseti samādapeti samuttejeti sampahaṃseti. te ca bhikkhū aṭṭhikatvā manasi katvā sabbaṃ cetasā samannāharitvā ohitasotā dhammaṃ suṇanti. Atha kho Punabbasumātā yakkhinī puttake evaṃ toseti*

Tuṇhī Uttarike hohi ‖ tuṇhi hohi Punabbasu ‖
yāvāhaṃ buddhaseṭṭhassa ‖ dhammaṃ sossāmi satthuno ‖

Tsa a han, T 99, k. 49, p. 362 c : Voici ce que j'ai entendu. Un jour le Buddha, dans le royaume du Magadha, circulait parmi les hommes. Avec sa grande communauté, il arriva à l'endroit où habitait la mère du jeune yakṣa Punarvasu et y passa

Ne crie pas, *Yu tan lo* (Uttarikā) !
Ne pleure pas, *Fou na p'o seou* (Punarvasu) !
Que je puisse entendre la Loi et trouver le Chemin.
Vous aussi vous devez le trouver comme moi.

C'est pourquoi nous savons que, même parmi les Asura, il en est qui obtiennent le Chemin.

En outre, dans le Mahāyāna, le héros *(vīra) Mi tsi kin kang* (Guhyaka Vajrapāṇi) [1] l'emporte sur tous les Bodhisattva et, à plus forte raison, sur les autres hommes.

Lorsque *T'ouen louen mo* (Druma), roi des Kiṃnara et roi des Gandharva, vient auprès du Buddha pincer le luth et faire l'éloge du Buddha, trois mille univers en sont ébranlés, jusqu'à Mahākāśyapa qui n'est plus à l'aise sur son siège [2]. Comment de tels personnages ne pourraient-ils pas obtenir le Chemin ?

Lorsque les Asurarāja et les Nāgarāja viennent auprès du Buddha

la nuit. Alors le Bhagavat prêcha à ses Bhikṣu un sermon relatif aux vérités saintes *(āryasatyapratisaṃyuktadharma)* : vérités saintes sur la douleur *(duḥkha)*, l'origine de la douleur *(duḥkhasamudaya)*, la destruction de la douleur *(duḥkhanirodha)*, le Chemin qui conduit à la destruction de la douleur *(duḥkhanirodhagaminī pratipat)*. A ce moment, les deux jeunes enfants de la yakṣiṇī, son fils Punarvasu et sa fille Uttarā, se mirent à pleurer durant la nuit. Alors la mère de Punarvasu réprimanda son fils et sa fille et leur dit ces stances :

« Toi, Punarvasu et toi Uttarā, ne pleurez pas !
« Pour que je puisse entendre la Loi prêchée par le Tathāgata ».

On trouvera d'autres détails dans Sārattha, I, p. 309-311.

[1] Vajrapāṇi, du clan des Yakṣa Guhyaka, porteur du foudre *(vajra)* et génie tutélaire du Buddha (cf. Lalitavistara, p. 66, 219). Il apparaît déjà dans les sources canoniques (Dīgha, I, p. 95 ; Majjhima, I, p. 231) et son importance ne cesse de grandir au cours des temps. Voir FOUCHER, *Art Gréco-bouddhique*, II, p. 48-64.

[2] Le Mppś reviendra par deux fois sur cet épisode : k. 11, p. 139 b, et k. 17, p. 188 b : « Lorsque Druma, roi des Kiṃnara, avec 84.000 Kiṃnara, vint auprès du Buddha pincer le luth, chanter des stances et rendre hommage au Buddha, le Sumeru, roi des montagnes, tous les arbres de la montagne, les gens et les animaux se mirent tous à danser. L'assemblée qui entourait le Buddha, y compris Mahākāśyapa, ne pouvait plus rester tranquille sur son siège. Alors le bodhisattva *T'ien siu* demanda à l'āyuṣmat Mahākāśyapa : Vieillard, autrefois tu étais le premier parmi ceux qui observent les douze *dhuta* ; pourquoi ne sais-tu pas rester tranquille sur ton siège ? — Mahākāśyapa répondit : Les cinq désirs du triple monde ne sauraient pas m'agiter, mais les *abhijñā* du bodhisattva [Druma], en vertu du fruit de rétribution des qualités *(guṇavipākabalāt)*, me mettent dans un tel état que je ne me possède plus et que je ne peux pas rester tranquille ». — Cet épisode est extrait de la Drumakiṃnararājaparipṛcchā, T 624, k. 1, p. 351 c ; T 625, k. 1, p. 371 a.

l'interroger sur la profonde loi *(gambhīradharma)*, le Buddha se plie à leurs questions et leur répond sur le sens profond *(gambhīrārtha)*. Comment pouvez-vous dire qu'ils sont incapables d'obtenir le Chemin ?

Question. — Parmi les cinq destinées *(pañcagati)* le Buddha, maître des dieux et des hommes *(śāstā devamanuṣyāṇām)*, ne compte pas les trois destinées mauvaises *(durgati)*. Comme ils n'ont pas de mérite *(puṇya)* et ne participent pas au Chemin, les Nāga tombent tous dans les destinées mauvaises.

Réponse. — Le Buddha n'a jamais parlé explicitement de cinq destinées. Les cinq destinées sont une invention de l'école *(nikāya)* des *Chouo yi ts'ie yeou* [1] (Sarvāstivādin), mais l'école des *P'o ts'o fou tou lou* (Vātsīputrīya) admet l'existence de six destinées.

En outre, il doit y avoir six destinées. Pourquoi ? Parce que les trois destinés mauvaises *(durgati)* sont exclusivement *(ekāntena)* des lieux de châtiment *(pāpasthāna)*. Mais si les mérites *(puṇya)* sont nombreux et les péchés *(āpatti)* rares, comme c'est le cas pour les Asura, les Gandharva, etc., le lieu de naissance *(upapattisthāna)* doit être différent [2]. C'est pourquoi il faut poser six destinées.

Enfin, même dans les trois destinées mauvaises, il y a des êtres qui obtiennent le Chemin ; mais, comme leurs mérites sont rares, on dit [d'une façon générale] qu'ils ne possèdent pas le Chemin.

Quant à l'expression « Bodhisattva devant accéder à l'état de Buddha » *(bodhisattva kumārabhūta)*, voir ce qui a été dit plus haut (p. 429).

[1] L'ordre des mots doit être rectifié ; je lis : *wou tao tchö che chouo yi ts'ie yeou pou seng so chouo.*

[2] Voir ci-dessus, p. 613, n. 1.

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique)*